

العقل وممارساته الأيديولوجية في فلسفة ابن باجة

غريضان السيد علي (*)

مقدمة

يعد مصطلح العقل من أهم المصطلحات الفلسفية على الإطلاق، وهو مصطلح له معانٍ متعددة ومختلفة تطالعنا بها القواميس والموسوعات الفلسفية، فإذا رج- 7 - عنا إلى موسوعة لالاند الفلسفية⁽¹⁾ نجد صاحبها يقدم من خلالها أكثر من معنى لكلمة العقل. كما تذكر الموسوعة الفلسفية العربية⁽²⁾ أربعة معانٍ تختلف إلى حد ما مع تلك المعاني المختلفة التي قدمها لالاند، كما يشترك د. جميل صليبا مع لالاند في بعض المعاني ويختلف معه في أخرى من خلال المعاني التسعة التي يذكرها الأول في معجمه الفلسفي⁽³⁾، ولا يختلف الأمر كثيراً في المعجم الفلسفي⁽⁴⁾ الذي أصدره مجمع اللغة العربية تحت إشراف د. إبراهيم مذكور أو معجم د. مراد وهبة الفلسفي⁽⁵⁾ الذي أورد كل منهما مجموعة تعريفات متنوعة للعقل يشترك بعضها في تلك المعاني السابقة للعقل وبعضها يختلف. أي إنه يمكن القول بأن معاني العقل قد تعددت⁽⁶⁾ واختلفت من عصر إلى عصر ومن فرقة فلسفية إلى أخرى، بل من فيلسوف إلى فيلسوف، ولا نجانب الصواب إذ قلنا أننا من الممكن أن نجد أكثر من تعريف واحد للعقل عند فيلسوف واحد.

وكان ذلك لأن مفهوم العقل مفهوم فضفاض غني بدلالاته قابل للدخول في صيغ وإشكاليات معرفية وعملية متباينة قد لا تجمع بينها سوى لفظة العقل، وكما هو الحال

(*) مدرس الفلسفة بكلية الآداب جامعة بني سويف- جمهورية مصر العربية

(1) أندريه لالاند : موسوعة لالاند الفلسفية ، الترجمة العربية، ج3، (R - Z) تعريب : خليل أحمد خليل ، نشر عويدات، ط1، بيروت ، 1996 ص 1159 - 1166 . (مادة عقل) .

(2) د. معن زيادة : الموسوعة الفلسفية العربية ، معهد الإنماء العربي ، المجلد الأول، (الاصطلاحات والمفاهيم) بيروت ، ط1 ، 1986 ، ص596-602 (مادة عقل).

(3) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية ، الجزء الثاني (ط - ي) دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ط1 ، 1973 ، ص 84 - 89 . (مادة عقل).

(4) المعجم الفلسفي : إصدار مجمع اللغة العربية تحت إشراف د. إبراهيم مذكور ، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ، القاهرة ، 1979 ، ص 120 - 121 (مادة عقل).

(5) مراد وهبة : المعجم الفلسفي، ص 456 - 463 (مادة عقل) .

(6) أنظر: د. حمزة السروي : مفهوم العقل عند أرسطو، دار الحضارة للطباعة والنشر، طنطا، 1999، ص5.

عند فيلسوفنا فإشكال العقل عنده يجيش بجملة من الإشكالات التي تغطي جوانب أنطولوجية ومعرفية وإنسانية ودينية أو ما يمكن تسميتها بالممارسات الأيديولوجية للعقل.

لذلك كان من الضروري عند التصدي لبحث العقل عند أي فيلسوف أن يحدد الباحث منذ البداية السياق الذي سيطرح من خلاله تلك الإشكالية، فهل سيتناول بحث العقل من حيث هو طبيعة أنطولوجية، أو بعبارة أخرى هل سيبحث العقل في ذاته بعيداً عن أوجه نشاط العقل العملي والنظري، وبمناى عن علاقته بالنقل أو التاريخ أو الأيدولوجيا ؟ أم أنه سيدرس العقل من خلال انفتاحه على كل هذه المجالات السابقة وغيرها .

ولما كان مصطلح العقل عند ابن باجة هو العنصر الأول في مراتب الأهمية، فالمعرفة الصحيحة عند ابن باجة تكون بالعقل، والمعرفة المطلقة تكون بالعقل، والسعادة تنال بالعقل، والأخلاق مبنية على العقل، والعقل صادق فيما يعرف، والإنسان بعقله فقط يستطيع أن يدرك كل شيء من أدنى إدراكات الوجود المادي إلي أعلى درجات الوجود الإلهي .

كان يجب علينا أن نتناوله من كلتا الناحيتين، لأننا لو اقتصرنا على بحث العقل من الناحية الأولى، أي كطبيعة أنطولوجية ؛ لبدا لنا أولاً صعب التحديد، وثانياً مبحثاً منغلقاً على ذاته ما دام قد رفض الدخول في أي علاقة أو حوار مع المباحث النظرية والعملية والآلية الأخرى . لذلك رأينا أن نتناول الإشكال العقلي عند ابن باجة من خلال جانبين أساسيين : الجانب الأول : يتناول ماهية العقل وأقسامه، أي النظر إلي العقل بما هو عقل بعيداً عن ممارساته أو آثاره الاجتماعية والثقافية والتاريخية. الجانب الثاني : ويتناول دور العقل في بحث المشكلات الفلسفية، وكيف اعتمد ابن باجة على العقل في مواجهة الإلهام الديني لدى الغزالي في الوصول إلى معرفة الحقيقة الكاملة، ومعرفة الوجود والله. ونتناول كلا الجانبين من خلال المباحث الأربعة التالية :

ماهية العقل

العقل عند ابن باجة قوة خاصة بالإنسان ولا يوجد في سائر الكائنات الأخرى، وهو وحده الذي يستطيع أن يحلل ويركب جميع مدركاته حتي يتوصل إلى مدركات كلية تختلف كل الاختلاف عن المدركات الأخرى سواء كانت هذه المدركات حسية أم خيالية ؛ وبذلك تكون هذه القوة هي المسؤولة عن تكوين العلم الكلي المؤلف من المعاني الجزئية (1).

وهذا العقل الذي يتحدث عنه ابن باجة " لا نقدر أن نراه بذاته بل نرى أثره في غيره، ولذلك نراه في بعض المعقولات رؤية هي أقرب من ذاته وفي بعضها رؤية

(7) د. زينب عفيفي : ابن باجة وآراؤه الفلسفية , دار الوفاء، الطبعة الأولى، الإسكندرية، 2000، ص 255 .

هي أبعد، ويراه الراؤون برؤية متفاضلة على بصائرهم . كما نرى الشمس على تفاضل الأبصار ، فأما رؤيته بذاته وهي ممكنة كروية الشمس دون متوسط أن أمكن ذلك أو بمتوسط لا يؤثر في رؤيتها إن وجد ذلك " (1) . فهو جوهر بسيط غير مرئي نرى تأثيره من حيث هو مدرك للأشياء بحقائقها، فهو قوة طبيعية للنفس متهيئة لتحصيل المعرفة العلمية، وهذه المعرفة مختلفة عن المعرفة الدينية المستندة إلى الوحي والإيمان . حيث ترى الأولى أن هناك علاقة ضرورية بين الأسباب والمسببات، بينما تتكرر الأخرى هذه العلاقة وتقول بالجواز والإمكان .

ويورد ابن باجة تعريفاً للعقل في إحدى رسائله فيقول: العقل هو علم ماهيات الموجودات، والموجودات قسمان : موجودات نعلقها ولا نقدر على إيجاد الموجود منها، وموجودات نعلقها ونقدر على إيجاد الموجود منها وذلك مثل الموجودات الصناعية (2) .

ومن خصائص هذا العقل أنه متكرر بتكرر معقولاته، ولا يجوز افتراض واحدة العقل، لأننا إذا افترضنا أن العقل واحد، فسوف يترتب على ذلك شناعات ومحالات منها " أن الأناسي الموجودين والذاهبين والغابرين واحد بالعدد، غير أن هذا مشنع وعسى أن يكون محالاً . وإن كان الأناسي الموجودون والذاهبون والغابرون ليسوا واحداً بالعدد، فهذا العقل ليس بواحد " (3) .

وبالرغم من هذا نجد ابن باجة يشير إلى محالات وشناعات مماثلة تنتج عن اعتبار العقل متكرر أو كثير حيث يقول : " وإن نحن لم نضعه واحداً (أي العقل) لزم ذلك الوضع أيضاً محالات ليست بدون ذلك، من ذلك أن يكون للمعقول الذي عندي وعندك معقول آخر، وذلك إلى ما لا نهاية وما لا نهاية على هذا النحو غير موجود " (4) .

وهنا يبدو النص الباجي متناقضاً حائراً . فهل العقل واحد أم كثير ؟ ولكن يمكن رفع هذا التناقض الظاهر وحسم تلك الحيرة إذا ربطنا بين العقل والمعقولات، حيث نجد لابن باجة إشارات عديدة تشير إلى التوحيد بين العقل والمعقول . حيث يقول: " فالمحرك الأول الإنساني هو العقل بالفعل وهو المعقول بالفعل، فإن العقل بالفعل هو

(8) ابن باجة : رسالة الوداع ، تحقيق د. ماجد فخري، ضمن رسائل ابن باجة الإلهية، دار النهار، بيروت، 1968، ص 139 .

(9) ابن باجة : نظر آخر يقوى تصور ما تقدم ، ضمن رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجة ، تحقيق: جمال الدين العلوي ، دار النشر المغربية ، الدار البيضاء ، المغرب، ص 170 ؛ وأيضاً : د. محمد إبراهيم الفيومي : الفلسفة الإسلامية في المغرب ، دار المعارف ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، 1992 ، ص 423 .

(10) ابن باجة : رسالة اتصال العقل بالإنسان ، تحقيق د. ماجد فخري، ضمن رسائل ابن باجة الإلهية، دار النهار، بيروت، 1968، ص 161 .

(11) ابن باجة : المصدر السابق ، ص 161 .

المعقول بالفعل " (1) فهل المعقولات واحدة في جميع العقول أم أنها تختلف بين عقل وعقل ؟ فبالنظر إلى المعقول وجد أنه مرتبط بالموضوعات التي هو معقول لها فإن هذه المعقولات المتولدة في العقل تحت تأثير الموضوعات الخارجية تختلف باختلاف عدد هذه الموضوعات والصفات الخاصة بكل منها، وعلى هذا لم يكن معقول نوع من الأنواع واحداً في عقول جميع الناس (2).

لذلك كان المعقول الواحد يختلف في عقل زيد عنه في عقل عمرو؛ وذلك لأن الموضوعات التي حصلت في ذهن زيد غير الموضوعات التي حصلت في ذهن عمرو، ويوضح ابن باجة ذلك من خلال المثال التالي " ومثال ذلك : المعنى الكلي الذي يدل عليه بقولنا فرس هو معني معقول . على ما تبين في مواضع جمة . وإنما صار معقولاً عن أشخاص هي غير الأشخاص التي صار عنها معقولاً لزيد . الخيل مثلاً، وغير الأشخاص التي صار لك معقولاً . وكذلك الفيل ليس معقولاً لنا، إذا لم نشاهده وكذلك الزرافة . فإن المعنى المدلول عليه بهذه اللفظة ليس عند من لم يشاهد شخصاً منها معقولاً، إلا عن طريق التشبيه . فأما المعنى المعقول بعينه فلا . فأما عندي . إذ قد شاهدتها فمعقولها عندي. ولكن مرتبط بالشخص الذي شاهده " (3) . وهكذا فالمعقول الواحد يختلف من شخص إلى آخر .

ولما كان المعقول الواحد يختلف في ذهن زيد عنه في ذهن عمرو، وكان السبب في ذلك أن الموضوعات التي حصلت في ذهن كليهما مختلفة، ترتب على ذلك أن المعقول فإن بفناء المضاف إليه، فإذا فنيت الأفراد التي حصلت عنها المعقول فني المعقول، وحتى إذا كان المعقول مرتبطاً بالصور الروحانية فهي تالفة مع وجود الإنسان وذلك بالنسيان، وينتج عن ذلك أيضاً أن المعقول الواحد يتكرر بتكرر العقول التي تعقله؛ وذلك لأن عقول الجمهور عقول هيولانية (4) كما يقول ابن باجة: " فهم إذن هيولانيون وعقلهم هيولاني " (5).

وبذلك تتكرر العقول فيظن أن العقل كثير، وذلك أن المضاف مضاف لما هو مضاف إليه، ولما كان المعقول عندهم مضافاً وأشخاص إضافته كثيرة؛ فإن إضافة معقول الإنسان إلى الإنسان أشخاصه عند جرير غير إضافة معقول الإنسان إلى أشخاصه عند أمريء القيس . وبهذه الإضافة كان الإنسان معقولاً عندهما وعند جميع الجمهور (6).

(12) ابن باجة : المصدر السابق , ص 160 .

(13) على عبد الفتاح المغربي: فلاسفة المغرب, توزيع مكتبة الحرية الحديثة، القاهرة، 1990، ص

166- 167 .

(14) ابن باجة :رسالة اتصال العقل بالإنسان, ص 163 .

(15) د. على عبد الفتاح المغربي : فلاسفة المغرب , ص 167 .

(16) ابن باجة : رسالة اتصال العقل بالإنسان, ص 166 .

(17) ابن باجة : المصدر السابق , ص 166 .

ولما كانت الإضافات كثيرة غير متناهية، كانت العقول إذن كثيرة غير متناهية ومن جهة أخرى كانت واحدة. فهذا العقل المتكرر هو العقل الهولاني، أما العقل الفعال فهو واحد غير متكرر، وهو العقل الذي معقوله هو بعينه، ولذلك يقول ابن باجة: " فأما العقل الذي معقوله هو بعينه. فذلك ليس له صورة روحانية موضوعة له فالعقل يفهم منه ما يفهم من المعقول وهو واحد غير متكرر، إذا قد خلا من الإضافة التي تتناسب بها الصورة في الهولوى " (1). إذن فالعقل الفعال هو عقل واحد أما العقول الهولانية فإنها عقول متكررة، وسوف نفصل القول فيهما عند الحديث عن مراتب العقول وذلك بعد الحديث عن أقسام العقل عند فيلسوفنا. حيث يقسم ابن باجة العقل إلى قسمين عملي ونظري (2).

العقل العملي

وهو عبارة عن قوة النفس الناطقة التي تدرك المعاني وتوجهها إلى العمل، ويستمد هذا العقل تلك المعاني من التجربة، والتجربة إنما تكون بالإحساس والتخيل، لذلك اتصفت هذه المعاني بالجزئية فهي إذن حادثة بحدوث القوة المدركة لها فاسدة بفسادها (3).

ويرى ابن باجة أن الإنسان من خلال العقل العملي يستطيع أن يعقل الموجودات الصناعية التي له قدرة على إيجادها، وإن كماله أن يعقلها ويوجدتها، وبين أن وجودها يكون بإرادة الإنسان وأعضائه معاً، حيث إن أعضاء الإنسان لا تتحرك من ذاتها لعمل ذلك المصنوع وإنما تتحرك بإرادة الإنسان. ويوجد مثال المصنوع خارج الإنسان وهذا المثال خيال متخيل للقوة المتخيلة من النفس فيه عموم، ويزول هذا المثال ويحصل آخر، هكذا أبداً كلما أراد الإنسان أن يصنع شيئاً يقيم في الخيال مثال ذلك المصنوع (4).

فالعقل العملي إذن يبسط في القوة المتخيلة مثال المصنوع على مقدار ما يقصده من مقدار وهيئة، ثم تأخذ القوة المحركة للأعضاء من قوى النفس بما تحرك الأعضاء الحركات التي تدبرها، فتدبرها وتوجد ذلك المصنوع الذي مثاله في القوة المتخيلة. فالعقل إذن أولاً هو الصانع لذلك المصنوع لا الأعضاء التي تتحرك بالنفس ولا القوة المحركة للألات، بل العقل الذي يدبر تلك الحركات، ويأخذ القوة المحركة للأعضاء بإيجاد الحركات (5).

(18) ابن باجة : المصدر السابق , ص 166 .

(19) د. محمد إبراهيم الفيومي : تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب , دار المعارف، القاهرة، د.ت ص 423 .

(20) د.زينب عفيفي : ابن باجة وآراؤه الفلسفية، ص256.

(21) ابن باجة : نظر آخر يقوي تصور ما تقدم، 170 - 171،

(22) ابن باجة: نظر آخر يقوي تصور ما تقدم، ص171.

إذن فالمصنوع يوجد أولاً في العقل ثم في القوة المتخيلة ثم بواسطة الأعضاء . وعن دور القوة المتخيلة في عمل العقل العملي يقول ابن باجة: " إن القوة المتخيلة في وقت إيجاد الشيء تستعين بالحس لتحضر فيها ما فعلته الأعضاء ليرى العقل هل ما تخيل في القوة المتخيلة في الحس على مثال القوة المتخيلة وللعقل نحوان في ذلك أحدهما أن يصور فيها مثال ما يراد إيجاده، والثاني أن يحصل فيها عن الحس ما تفعله الأعضاء المتحركة في ذلك الشخص الذي هو خارج النفس " (1) .

وعن فائدة العقل العملي يقول ابن باجة: " والعملية على الإيجاز مهن وقوى، والمهن كل ما استعمل فيه البدن كالتجارة والسكافة، وهذه أعدت نحو معقولاتها لتخدم غيرها. فإن الصنائع المستعملة لغاياتها لو لم تكن الغاية موجودة لكان وجودها عبثاً وباطلاً فهي بالطبع خادمة . وأما القوى فهي كالطب والملاحة والفلاحة والخطابة وقود الجيوش. وبين أن هذه القوى مرؤوسه، فقود الجيوش إنما هو نحو صلاح المدينة لتعمل ما أعدت له، والخطابة إنما أعدت لتعطي الإقناع فيما استنبطته الحكمة " (2) .

العقل النظري

وهذا العقل لا يوجد لسائر الناس كما يقول ابن باجة بل لقلّة منهم . وهذا العقل ليس بمعد أصلاً لخدم به الإنسان شيئاً ما بوجه ولا على حال، إنما هو معد ليكمل به ذلك المحرك الأول بالحقيقة ويقصد ابن باجة بهذا المحرك الأول العقل بالفعل حيث يقول : " وهو الذي نعني بقولنا : أفعل وفعلت، وهو المضمّر في قوله : " أقول لها وقد طارت شعاعاً " فإنه في الإنسان ناقص " (3) .

والعقل بالفعل هو أحد المراتب الأربعة للعقل كما بينها ابن باجة وهي : العقل الهولاني والعقل بالفعل والعقل المستفاد والعقل الفعال . " وكان يرى كالفارابي أن لكل عقل من هذه العقول وظيفة مزدوجة فهو مادة من جهة وصورة من جهة أخرى، أي مادة للعقل الذي يليه وصورة للعقل الذي يسبقه، فهناك إذن نوع من التدرج في الوظائف العقلية لدى الإنسان، فالعقل المستفاد هو الذي يفيض من العقل الفعال وهو لدى ابن باجة مادة للصور العقلية التي تفيض عليه، ولكنه في الوقت نفسه صورة لعقل أدنى مرتبة منه وهو العقل بالفعل، وهذا الأخير مادة له لكنه من جهة أخرى صورة للعقل الهولاني " (4) . فأدنى هذه العقول كما رتب في المنظومة الباجية للعقل هو العقل الهولاني، ولذلك سنبدأ الحديث عن مراتب العقل حيث نراعي الصعود من الأدنى إلى الأعلى . التي يمكن القول عنها أنها طبيعة الفكر الباجي عامة.

(23) ابن باجة : المصدر السابق، 172.

(24) ابن باجة : رسالة الوداع ، ص 136 .

(25) محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة،

1949ص 211 .

العقل الهولاني:

لم يكن هذا العقل عند ابن باجة سوى استعداد نستطيع به أن ندرك ماهيات الأشياء وصورها دون موادها، وذلك عن طريق احتكاكه بالحواس التي تزوده بالمعرفة عن طريق العالم الخارجي، فقابليته تشبه قابلية الهولاني للتشكل بأي صورة، ومن هنا جاءت تسميته بالهولاني، وابن باجة هنا شديد التأثر بالفارابي الذي يعرف هذا العقل بأنه " نفس ما أو جزء نفس، أو قوة من قوى النفس، أو شيء ما ذاته معدة أو مستعدة لأن تنتزع ماهيات الموجودات كلها، وصورها دون موادها فتجعلها كلها صورة لها " (1). نفس الأمر نجده أيضاً عند ابن سينا الذي يقول: " فهذه القوة التي تسمى عقلاً هولانياً موجودة لكل شخص من النوع، وإنما سميت هولانية، تشبيهاً إياها باستعداد الهولاني الأولى التي ليست هي بذاتها ذات صورة من الصور وهي موضوعة لكل صورة (2) .

والعقل الهولاني مرادف للعقل بالقوة وهو العقل الذي يشبه الصفحة البيضاء التي لم ينقش عليها شيء بالفعل (3) . ويرى ابن باجة أن من خصائص هذا العقل أنه فان مثيل بالمادة، وهذا ما يؤكد ابن رشد حيث ذكر أن ابن باجة أنكر البدعة القائلة بأن العقل الهولاني ذات خالدة مشتركة بين جميع أفراد بني الإنسان (4) . أي أن هذا العقل يعد واقعاً تحت طائلة الزمن، حيث ينشأ ويفنى بفناء النفس باعتبارها صورة للجسم لا تبقى بعد اندثاره، ولذلك يمكن التحدث من خلال العقل الهولاني وعلاقته المزدوجة بالنفس والبدن عن مصير مشترك في الكون والفساد، ولكنه لا يمكننا القول بأن العقل الهولاني قوة جسمانية أو قوة في جسم .

ومن خصائص هذا العقل أيضاً عند ابن باجة أنه كثير ولا يمكن أن يكون واحداً، لأنه لو كان واحداً لكان كل الأناسي الموجودين والذاهبين والغابرين واحداً بالعدد غير أن هذا مشنع وعسى أن يكون محالاً، وإن كان الأناسي الموجودون والذاهبون والغابرون ليسوا واحداً بالعدد فهذا العقل ليس بواحد (5) . إذن فهو كثير وغير متناهية وعن طريقه تختلف المعرفة من شخص إلى آخر ويحدث التفاوت بين البشر " فهم إذن هولانيون وعقلهم هولاني " . ونود أن نشير في نهاية الحديث عن هذا العقل إلى أنه لا يخفى على الباحث في فكر ابن باجة أن إشارته إلى العقل الهولاني

(26) الفارابي : رسالة في معاني العقل ، ضمن الثمرة المرضية ، نشره ديتريشي ، ليدن ، 1892 ، ص 42.

(27) ابن سينا : النفس ، م 1 ، ف 5 ، ص 39 .

(28) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفي ، مادة عقل ، ص 85 .

(29) د. محمود قاسم : في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام ، ص 211 .

(30) ابن باجة : رسالة الاتصال ، ص 161 .

إشارات قليلة جداً، وهو على أية حال حاول تحديد العقل الهولاني وذلك بربطه بالاستعداد لقبول المعقولات الكائنة في الصور المتخيلة⁽¹⁾.
ب - العقل بالفعل:

ويأتي العقل بالفعل في مرتبة أعلى من العقل وهو صورة للعقل الهولاني ومادة للعقل المستفاد حسب المنظومة الباجية لمراتب العقل . فإذا كان العقل الهولاني ينتزع ماهيات الموجودات وصورها دون موادها فإذا تم له هذا الانتزاع وتحقق، انطبقت فيه صور المحسوسات، وغدت جزءاً لا يتجزأ منه وصار عقلاً بالفعل وصارت المعقولات معقولات بالفعل وقد كانت قبل ذلك معقولات بالقوة .
ويؤكد ابن باجة على أنه إذا حصلت المعقولات بالفعل صارت حينئذٍ أحد موجودات العالم وعدت من حيث هي معقولات في جملة الموجودات . حيث إنه يميل إلى التسوية بين كل عقل وبين ما يقابله من المعقولات، أي أنه يسوى هنا بين العقل بالفعل والمعقولات بالفعل.

وهكذا يذهب ابن باجة إلى القول بأن المعقولات لها وجود حقيقي وهي تدرك بذاتها، فهي تفكر كالإنسان، وإذا فكرت أصبحت عقلاً مستفاداً أما إذا وجدت بالفعل ولم تفكر فهي عقل بالفعل⁽²⁾ .

وهنا يوجه أبو البركات البغدادي نقده اللاذع إلى الفلاسفة المشائين القائلين بأن العقل والمعقول شيء واحد، حيث ذهب إلى التأكيد بأن العقل غير المعقول والدليل على ذلك أن العاقل إذا عقل فرساً فلا يمكن أن يصير هو فرساً، أو يصير الفرس عقلاً، وكذلك إذا عقل غيره من سائر الأشياء. فإذا عقل أشياء كثيرة هل يصير كل هذه الأشياء الكثيرة وهو واحد بعينه، وينتهي إلى إثبات أن العقل هو محل للمعقولات فهو هولي لها، وذلك كالنفس للصور التي تعلمها فالنفس محل لما تعقله والأشياء كالصورة الحالة فيها، ولا يختلف العقل عنها⁽³⁾ .

والمعقولات بالفعل عند ابن باجة هي التي يعقلها العقل بالفعل عن طريق إدراك ذاته ومعرفتها، ونجد مراحل انتقال العقل من القوة إلى الفعل مفصلة وملخصة عند الفارابي ويبدو أن ابن باجة قد تأثر بها، حيث يقول الأول: " فإنها - أي الذات المعقولة - عقلت أولاً على أنها انتزعت عن موادها التي كان فيها وجودها، وعلى أنها كانت معقولات بالقوة وعقلت ثانياً ووجودها ليس ذلك الوجود المتقدم بل وجودها مفارق لموادها على أنها صور لا في موادها وعلى أنها معقولات بالفعل فالعقل بالفعل

(31) د. معن زيادة : الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة (دراسة في فلسفة ابن باجة) ، بيروت ، دار اقرأ ، ط 1 ، 1985 ، الهامش ، ص 136 .

(32) د. محمود قاسم : في النفس والعقل ، ص 212 .

(33) أبو البركات البغدادي : المعتبر في الحكمة، ج3، حيدر آباد، الدكن ط 1، 1357 ، ص 142 -

متي عقل المعقولات التي هي صور له من حيث هي معقولة بالفعل . صار العقل الذي كنا نقوله أولاً أنه بالفعل هو الآن العقل المستفاد " (1).

ومن هذا المنطلق يرى بعض الباحثين أن العقل بالفعل يمتاز بأنه متشعب الإدراك، فإذا اتجه بإدراكه نحو المحسوسات سمي عقلاً ممكناً أو بالقوة وإذا اتجه نحو معرفة ذاته ليعرف ذاته ويفكر فيها سمي عقلاً بالفعل وله بعد اكتماله أن يتجه نحو معرفة المعقولات المجردة، فإذا استطاع بلوغها أصبح عقلاً مستفاداً (2).

والعقل بالفعل هو قوة فاعلة حيث إنه يجذب المعقولات نحوه والمعقولات تصعد بدورها نحو العقل بطريقة تشبه طريقة هبوط الأجسام الطبيعية نحو أماكنها التي لها بالطبع، والفرق الوحيد هو أن المعقولات تتحرك صعوداً إلى أعلى في حين أن الأجسام الطبيعية تتحرك هبوطاً إلى أسفل . فهما في هذه الحالة يسيران في اتجاهين متعاكسين " (3).

ولكن ثمة سؤال يطرح نفسه بقوة هنا، وهو كيف يتسنى للعقل أن ينتقل من القوة إلى الفعل ؟ من كونه جوهرأ يشبه المادة من جهة قبوله لصور الأشياء إلى عقل بالفعل ؟ يرى ابن باجة أن الفاعل الذي ينقل العقل بالقوة إلى العقل بالفعل هو العقل الفعال، وأن ذلك العقل الفعال هو الذي يحتاج إليه العقل بالفعل لكي ترسم فيه المعقولات ويصير عقلاً بالفعل بعد أن كان عقلاً بالقوة .

ويبدو ابن باجة هنا أرسطياً خالصاً حيث إن اختصاص العقل الفعال بمهمة الانتقال بالعقل الهولاني من القوة إلى الفعل هي نفس المهمة التي نسبها أرسطو للعقل الفعال ؛ فالعقل الفعال عند أرسطو هو الذي ينقل العقل الهولاني القابل للصور من حال الاستعداد والقوة إلى حال الفعل، ولولاه لبقى العقل غير قادر على تجريد الماهيات العقلية من المحسوسات، ومن الواضح هنا أن العقل بالقوة يعد أسبق زمانياً من العقل الفعال، ولكن هذا التقدم يبدو بلا قيمة ؛ نظراً لأنه لا معرفة تتم بالعقل بالقوة إلا بوجود العقل الفعال من ناحية كونه هو الوحيد القادر على تحويل الاستعداد بالقوة إلى وجود بالفعل، " بمعنى أن كل ما قصده أرسطو هنا هو التأكيد على أن القدرة على التفكير لدى الإنسان تسبق التفكير الفعلي . وبالطبع فلا قيمة لهذه القدرة إلا إذا تحولت إلى فعل " (4).

ولكن ما هو موقف ابن باجة من خلود هذا العقل المسمى العقل بالفعل ؟ في الحقيقية لا يرد على وجه التصريح في مؤلفات ابن باجة التي وصلت إلينا نص

(34) الفارابي : رسالة في معاني العقل ، ص 45 .

(35) د. كمال اليازجي ، أنطون غطاس كرم : أعلام الفلسفة العربية ، مكتبة لبنان ، ط 4 ، 1990 ، ص 548 .

(36) د. معن زيادة : الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة ، ص 139 .

(37) د. مصطفى النشار : أرسطو طاليس - حياته وفلسفته ، دار الثقافة العربية ، ط 1 ، القاهرة ، 2002 ، ص 101 .

صريح يقول بفناء أو خلود هذا العقل، ولكن إذا حاولنا استنتاج بعض النصوص الباجية سوف نجد أن هذا العقل بالفعل مثله مثل العقل الهيلولاني قابل للكون والفساد وهو يفسد بما أنه لا غنى له عن المادة . ويوضح ابن باجة ذلك أو يشير إليه في معرض حديثه عن العقل المستفاد (العقل الذي يلي العقل بالفعل) اذ يرى أن العقل المستفاد في غنى عن المادة أصلاً بعكس العقل الهيلولاني والعقل بالفعل، وهو وحده (أي العقل المستفاد) الجزء الخالد في النفس وهو القريب من العقل الفعال ⁽¹⁾.

ومن ناحية أخرى يمكن الاستدلال على فناء هذا العقل الذي هو بالفعل، حيث إن ابن باجة قد أشار فيما سبق ذكره إلي التوحيد بين العقل والمعقول حينما قال : " فالمحرك الأول الإنساني هو العقل بالفعل وهو المعقول بالفعل، فإن العقل بالفعل هو المعقول بالفعل " ⁽²⁾.

وعلى ذلك يكون هذا العقل فانياً بفناء المعقول وكان المعقول فانياً بفناء المضاف إليه . أي أنه إذا فنيت الأفراد التي حصل عنها المعقول فني المعقول، حتي لو كان المعقول هذا مرتبطاً بالصور الروحانية فهي تالفة مع وجود الإنسان وذلك بالنسيان . نخلص من هذا القول بفناء هذا العقل الذي هو بالفعل عند ابن باجة وننتقل إلي العقل الذي يليه ويعد في نفس الوقت نفسه بمثابة الصورة لهذا العقل وذلك حسب المنظومة الباجية التي سبق القول عنها .

جـ- العقل المستفاد

ويعد هذا العقل هو أعلى مراتب العقل الإنساني وأرقاها درجة والعقل المستفاد هو أيضاً العقل بالفعل عندما يعقل المعقولات المجردة ويصبح باستطاعته أن يدرك الصور المفارقة، أي تلك التي لم تكن في مادة أصلاً كالعقول السماوية . وإذا كان قد تبين فيما سبق أن العقلين السابقين – أي العقل الهيلولاني والعقل بالفعل – لا غنى لهما عن المادة فإن العقل المستفاد عكسهما تماماً حيث إنه لا يدرك الصور العقلية بانتزاعها من المحسوسات وإنما يدرك المعقولات مجردة بطبيعتها وبشكل مباشر . وفي ذلك يقول ابن باجة : " وأما هذا العقل المستفاد، فلأنه واحد من كل جهة فهو في غاية البعد عن المادة لا يلحقه التضاد كما يلحق الطبيعة ولا العمل عن التضاد كالنفس البهيمية ولا يرى التضاد كالناطقة التي تعقل المعقولات الهيلولانية المتكررة " ⁽³⁾ . فهو أبداً واحد وفي لذة صرف وفرح وبهاء وسرور وهو مقوم للأمور كلها والله عنه راضٍ أكمل ما يكون من الرضى . أما إذا أردنا استقصاء أصول فكرة العقل المستفاد فلن نجدها عند أرسطو؛ لأنه لم يذكر سوى عقليين فقط هما العقل المنفعل والعقل الفعال. ولكننا نجد إشارة لهذا العقل المستفاد عند (الاسكندر

(38) Asin placios : EL - Regimen de solitario , Madrid , Granada , 1949 , p . 12 .

(39) ابن باجة : رسالة الاتصال , ص 160 .

(40) ابن باجة : رسالة الوداع , ص 141 .

الافروديسي) ضمن تقسيمه للعقل ثم عند فلاسفة العرب أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وهو عندهم مجرد من المادة ⁽¹⁾. وهو تلك المرتبة العليا من العقل البشري التي يعقل بها حداثاً وإشراقاً ما يهبه العقل الفعال من صور ومعقولات مجردة دون اللجوء إلى وساطة الحواس ⁽²⁾.

لكن ما هو موقف هذا العقل من الخلود عند ابن باجة ؟ هل يفني بفناء معقولاته مثل العقليين السابقين ؟ أم أنه خالد لا يقبل الفناء ولا يفسد بفساد ما قبله ؟ قد سبق القول بأن العقل المستفاد – عند ابن باجة وجميع فلاسفة العرب السابقين عليه – بعيد كل البعد عن المادة بعكس العقل الهولاني والعقل بالفعل لذلك كان وحده الجزء الخالد في النفس وهو القريب من العقل الفعال، فلما كان هذا العقل خالداً وأزلياً ولا يمكن فيه النسيان، اللهم إلا أن يكون ذلك خارجاً عن الطبع ⁽³⁾. كان من خصائص صورته الروحانية أو معقولاته أنها واحدة بالنوع وهي موجودة أبداً وكانت غير كائنة ولا فاسدة على العكس من معقولات العقل الهولاني والعقل بالفعل ؛ لأن من خصائصهما – أي الهولاني والعقل بالفعل – إدراك المعقولات مع علانتهما بالمادة، فإن فنيت هذه المادة فنيا معها . أما العقل المستفاد فلأنه بلغ مرتبة يستطيع عن طريقها تلقي المعقولات مباشرة من العقل الفعال، ويصبح بغنى عن المادة فلا يفني بفنائها ⁽⁴⁾. ولذلك نجده يقول: " فبين أن ذلك العقل الذي لا يدركه البلى ولا السن وسائر ما كتب في النفس ولا يفسد بفساد ما قبله " ⁽⁵⁾. ولما كان الذي ينتقل بالعقل الإنساني من مجرد الاستعداد إلى مرتبة العقل المستفاد هو العقل الفعال، كان يجب علينا الحديث عن طبيعة هذا العقل . المسمى بالعقل الفعال الذي تم عن اتحاده بالعقل بالفعل ذلك العقل المستفاد .

د- العقل الفعال:

(41) عند الكندي (الصورة التي لا هيولى لها ولا فنتاسيا هي العقل المستفاد للنفس من العقل الأول – الفعال – الذي هو نوعية الأشياء التي بالفعل أبداً) الكندي : رسالة العقل ، تحقيق : د. الأهواني ضمن تلخيص كتاب النفس لابن رشد ، مكتبة النهضة المصرية ، 1954 ، ص 180 . وعند الفارابي الحد الذي إليه تنتهي الأشياء التي تنتسب إلى الهيولى والمادة (الفارابي ، رسالة في معاني العقل ص 46 . وعند ابن سينا هو ماهية مجردة عن المادة مرتسخة في النفس على سبيل أصول من خارج) ابن سينا رسالة الحدود ، ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعات (مطبعة الجوائب ، الطبعة الأولى ، قسطنطينية ، (حد العقل) ، ص 55 – 56 .

(42) هنري كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة نصير مروه – حسن قبيسي، منشورات عويدات، بيروت ، 1969 ، ص 248 .

(43) ابن باجة : رسالة الوداع ، ص 130 .

(44) د. زينب عفيفي : ابن باجة وآراؤه الفلسفية ، ص 259 .

(45) ابن باجة : قول يتلو رسالة الوداع ، ص 152 .

ما من قضية أثارت جدلاً وخلافاً كما أثارت قضية العقل الفعال على صعيد الفكر الفلسفي قديمه ووسيطه وبخاصة عند فلاسفة العرب، وكان السبب الرئيس في هذا الجدل وذلك الخلاف إشارة مختصرة لا تخلو من الغموض جاءت في الباب الثالث من كتاب النفس لأرسطو ورد فيها " وهذا العقل هو المفارق اللامنفعل غير الممتزج، من حيث إنه بالجواهر فعل، لأن الفاعل دائماً أسمى من المنفعل، ولا نستطيع أن نقول أن هذا العقل يعقل تارة ولا يعقل تارة أخرى، وعندما يفارق فقط يصبح مختلفاً عما كانت بالجواهر وعندئذ فقط يكون خالداً وأزلياً" (1). وكأنما كان لهذه العبارة العرضية (2) مفعول السحر عند الشراح في العصر الهليني وعند الفلاسفة المسلمين والمسيحيين على حدٍ سواء، فذهبوا في تأويلها وتفسيرها مذاهب، ربما لم تخطر أبداً على بال المعلم الأول، أو تلامذته المتقدمين أو على حد تعبير د. عبد الرحمن بدوي فعلموا بها الأفاعيل؛ إذ أنهم وجدوا فيها النزعة الروحانية التي كان تناسبهم بدرجات متفاوتة والتي تؤكد أن أرسطو أيضاً من القائلين بعقل مفارق وبالتالي بخلود النفس. وخلود النفس عند هؤلاء كانت عقيدة العقائد، لأنه الكفيل بإقامة البناء الديني على أصلٍ راسخ؛ إذ به يمكن افتراض الحساب والعقاب وما يترتب عليه من أخرويات هي عصب الدين عند المؤمنين بل هي عند شعورهم الباطن أكبر مبرر لوجود الله، ووجدوا أيضاً في تلك العبارة العرضية الطريقة المثلى للجمع بين رأيي الحكميين أفلاطون وأرسطو، حيث يقوم الاتجاه الأفلاطوني وبخاصة في صورته المحدثه على فكرة خلود النفس (3).

إذن فقد اهتم الشراح على مختلف عصورهم ودياناتهم، بفكرة مفارقة العقل الفعال ووصلوا بها إلي نهايتها المنطقية المحتومة رفضوا القول بأنه يفارق حيناً ولا يفارق حيناً آخر، إنما هو مفارق في جميع الأحيان وهذه المفارقة لا تكون بمعنى أنه منا ثم يفارقنا ولكن إنما هو جوهر يفيض علينا من الخارج وهو جوهر إلهي، وهذا العقل هو الذي يهدي الإنسان ويضيء له المعقولات (4). يرى أحد الباحثين أن هذا الرأي هو رأي الاسكندر وثامسطيوس وفيلوبون وغيرهم من مفسري اليونان وجميع الفلاسفة العرب دون استثناء (5).

(46) أرسطو: النفس، الكتاب الثالث، الفصل الخامس، (430 و 20 - 25)، ص 112.

(47) ووردت هذه الجملة في ترجمة إسحاق بن حنين لكتاب النفس هكذا "ولست أقول أنه مرة يفعل ومرة لا يفعل، بل هو بعد ما فارقه على حال ما كان، وبذلك صار روحانياً غير ميت" أرسطو طاليس: في النفس، ترجمة: اسحق بن حنين، وكالة المطبوعات، الكويت - دار القلم، بيروت (3م، 5، ص 75).

(48) د. إبراهيم عاتي: الإنسان في الفلسفة الإسلامية (نموذج الفارابي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1993، ص 169؛ وانظر أيضاً تصدير د. بدوي لكتاب النفس لأرسطو، ص 1.

(49) د. أحمد فؤاد الأهواني: أصول نظرية المعرفة عند الفارابي، مجلة الأزهر 1363 هـ، المجلد 5، ج 4، ص 197.

(50) د. أحمد فؤاد الأهواني: المرجع السابق، ص 198.

ولكن هذا التعميم قد يغفل الكثير من الفوارق الهامة بين رؤية كل واحد من هؤلاء الفلاسفة لوجود العقل الفعال ومفارقتها، فهل هو في النفس؟ أم خارج النفس؟ ويمكن توضيح ذلك في إيجاز حتي لا نخرج عن إطار بحثنا. فالاسكندر الافروديسي جعل هذا العقل هو الله، أما ثامسطيوس فيراه قوة من قوى النفس المفارقة. أما الكندي فيرى أنه مفارق. ولكن بأي معني؟ هل هو قوة من قوى النفس إن كان مفارقاً، أم أنه خارج النفس أصلاً؟ فالموقف عنده غير واضح وإن كانت نصوصه تميل إلي القول بأنه خارج النفس، حيث يرى أن العقل الأول (الفعال) لا يكون هو ومعقولاته في النفس شيئاً واحداً بينما الصور العقلية في النفس هي ومعقولاتها شيء واحد (1).

على أية حال فالكلام عن العقل الفعال عند الكندي ينقصه الوضوح الكافي؛ ولذلك قرر الفارابي أن يوضح القول فيه فرفض رأي الاسكندر واثامسيطوس معاً ورأي أن العقل الفعال هو "صورة مفارقة لم تكن في مادة ولا تكون أصلاً، وهو بنوع ما عقل بالفعل قريب الشبه من العقل المستفاد، وهو الذي جعل تلك الذات التي كانت عقلاً بالقوة عقلاً بالفعل، ونسبة العقل الفعال إلي العقل الذي بالقوة كنسبة الشمس إلي العين التي هي بصر بالقوة ما دامت في الظلمة" (2). والرأي نفسه نجده عند ابن سينا (3). ومن الملاحظ التأثير الباجي الواضح بنظرية العقل الفعال عند الفارابي. فقد احتل العقل الفعال عند ابن باجة مكانة عظيمة حيث خصه برسالة خاصة به للوقوف على حقيقته (4).

فالعقل الفعال عنده هو عقل واحد في مقابل العقول الهولانية المتكثرة (5). فهو واحد لأن معقوله واحد، ومعقوله هذا هو بعينه، وفي ذلك يقول ابن باجة: "فأما العقل الذي معقوله هو بعينه. فذلك ليس له صورة روحانية موضوعة له فالعقل يفهم منه ما يفهم من المعقول، وهو واحد غير متكثر؛ إذ قد خلا من الإضافة التي تتناسب بها الصورة في الهولي" (6).

وبالإضافة إلى أنه واحد غير متكثر فهو أيضاً "صورة مجردة عن المادة غير قابله للانقسام فعلمه واحد لا يتعدد بتعدد الأجناس والأنواع التي تقيض منه، فإذا تعددت صور الأشياء أو معانيها فذلك يرجع إلي وجودها في المادة، وتلك الأخيرة كما يقول أرسطو هي السبب في اختلاف الأفراد. ولكن هذه الصور الراهنة التي توجد في

(51) انظر الكندي: رسالة العقل، ص 180.

(52) الفارابي: رسالة في معاني العقل، ص 47.

(53) انظر ابن سينا: رسالة الحدود، ص 56.

(54) وهي رسالة الوقوف على العقل الفعال "نشرها ماجد فخري ضمن رسائل ابن باجة الإلهية،

دار النهار، بيروت، 1968، ص 107 - 109.

(55) ابن باجة: رسالة اتصال العقل بالإنسان، ص 166.

(56) ابن باجة: المرجع السابق، ص 166.

الأشياء المادية ليست في العقل الفعال سوي صورة واحدة مجردة . ولكن ليس معنى التجريد هنا هو معناه لدى أرسطو ، أي أنها لم تكن موجودة في المواد ثم انتزعت منها " (1) .

فأول ما يجب أن نلاحظه هنا أن هذا العقل الفعال يعد صورة مفارقة أي جوهر مجرد عن المادة لأنه لم يكن في مادة ولا يمكن أن يكون أصلاً .

وقد استعان ابن باجة بالقياس البرهاني للوقوف على العقل الفعال وإمكانية وجود صورة ليست في مادة أصلاً ولكنها ملابسة للصور الهيولانية وسبب لوجودها . وسلك لإثبات ذلك طرقاً أربعة وهي كالتالي :

الطريق الأول : يقول فيه ابن باجة : " أن وجود جسم في لا مادة أصلاً ، فذلك بين إذا تتبعت الأجسام الكائنة الفاسدة من حيث هي كائنة فاسدة فإن الأجساد الكائنة الفاسدة خوادم للأجرام المستديرة من حيث هي غير كائنة ولا فاسدة وذلك كالاسطقسات ، فالاسطقسات غير كائنة بأكملها، كائنة بأجزائها وذلك أنواع الموجودات الهيولانية وإذا نحن تأملنا أجزاءها ، وهي الكائنة ، لزم من ذلك ضرورة صورة لا يمكن أن تكون في مادة أصلاً " (2) .

الطريق الثانية : وفحوى هذا الطريق أن الانفعال مرده إلي المعني الكلي القائم في الفاعل وليس إلي الفاعل من حيث هو كائن جزئي . ويضرب ابن باجة لنا مثلاً على ذلك فيقول:

"مثال ذلك هذه الحلفاء فإنها إذا صارت ناراً عن نار أخرى ، وليس تأخذ من نارية الفاعل شيئاً ولا أيضاً تصير ناراً عن بعينها ، إنما تصير ناراً شبيهة بالنار الفاعلة لها ، أي نار اتفقت " (3) .

الطريق الثالث : تتميز القوة الناطقة في الإنسان عن القوة المتخيلة في الحيوان فالإنسان يستطيع عن طريق العقل أن يميز بين المعني الكلي والمعني الجزئي ، أما القوة المتخيلة الموجودة في الحيوان لا تصل إلي مستوى ذلك العقل الإنساني في التمييز ، فالحيوان لا يطلب ماء بعينه ولا غذاء بعينه ، ولا يميز بين المعني الكلي لهذا الطعام أو الشراب وبين وجودهما بالفعل في الواقع إنما يطلب الماء والطعام لما فيهما من معني الإرواء والإشباع الكلي . ولذلك غلط جالينوس عندما ظن أن الحمار يدرك الطريق الكلي ؛ لأنه اعتقد أن القوة المتخيلة هي العقل (4) .

الطريق الرابع : إن العقل لا يدرك الموضوع الجزئي ما لم يكن له محمول كلي وفي إدراك الموضوع الجزئي يحتاج الإنسان إلي قوة الحس ويحتاج في إدراك هذا الإدراك إلي التخيل لما في الموضوع من ازدواج ناجم عن صلته بالمادة . والحال في

(57) د. محمود قاسم : في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام ، ص 212 - 213 .

(58) ابن باجة : الوقوف على العقل الفعال ، ص 107 .

(59) ابن باجة : المصدر السابق، ص 108 .

(60) ابن باجة : المصدر السابق ، ص 108 .

العقل على خلاف ذلك فهو يدرك ويدرك انه يدرك بقوة واحدة ؛ لذا استحال أن يكون جسماً أو قوة في جسم ووجب أن يكون صورة لا في مادة ⁽¹⁾ . وهكذا ينتهي ابن باجة إلى أن العقل الفعال ليس جسماً ولا قوة في جسم وهو صورة مفارقة يعقل ذاته شأن العقول المفارقة من عقلها ذواتها وكون العاقل والمعقول منها شيئاً واحداً من كل جهة .

ومن مهام هذا العقل الفعال أنه هو الذي ينقل العقل الهولاني القابل للصور من حال الاستعداد والقوة إلى حال الفعل، ولولاه لبقى العقل غير قادر على تجريد الماهيات العقلية من المحسوسات، ولذلك يشبهه ابن باجة بالضوء بالنسبة للعين وللشيء المرئي . فالعين هي مبصرة في الظلام بالقوة وكذلك الأشياء الموجودة في الظلام مرئية بالقوة فإذا وقع عليها الضوء أصبحت مرئية بالفعل وإنما سمي العقل الفعال فعالاً بسبب فعله في العقل الهولاني ونقله له من مجرد الاستعداد إلى مرتبة العقل المستفاد . أي أنه يصيره إلهياً بعد أن كان هولانياً . وذلك في محاولة العقول الإنسانية تحصيل الصور العقلية . فكأن الغاية الإنسانية عند ابن باجة هي أن يعقل الإنسان معقولات هذا العقل . فهي الغاية التي تراد لنفسها، وهي التي إذا حصلت اكتفي بحصولها ⁽²⁾ .

إذن فمن مهام هذا العقل نقل العقل الهولاني من حال الاستعداد بالقوة إلى الفعل . ومن هنا كان العقل الفعال غاية الإنسان وأمله " فالعقل الإنساني إذا بلغ أقصى كمال له صار قريباً في جوهره من جوهر هذا العقل ويحتذي (أي العقل الإنساني) في تكميل جوهره حذو هذا العقل، وإنه هو الغاية على هذا الوجه الذي يحتذي حذوه، وهو غاية على أكمل الوجوه " ⁽³⁾ .

وكان الكمال الإنساني لا يتحقق إلا بالاتصال به، فإذا حصل له هذا الاتصال صار إحدى الموجودات الإلهية وحصل أقرب ما يمكن من الله تبارك وتعالى وحصل له رضاه وحصل في خيرات إلهية لا تحصى ولا تعد وخرج من الظلمة الصرف ⁽⁴⁾ . وقد أقر ابن باجة طريقين للاتصال بالعقل الفعال. نفصل القول فيهما عند الحديث عن العقل والمعرفة .

وتلك هي مراتب العقول الإنسانية كما ذكرها ابن باجة فهناك عقول كثيرة وهي العقول الهولانية إلى جانب عقل واحد بالفعل هو العقل الفعال فما هي علاقة هذه العقول المتكثرة بذلك العقل الواحد، وكيف يتم الاتصال هل تتلقي هذه العقول صور

(61) ماجد فخري : مقدمة رسائل ابن باجة الإلهية , دار النهار , بيروت , 1968 , ص 24 – 25 .

(62) ابن باجة : في الغاية الإنسانية , ضمن رسائل ابن باجة الإلهية , دار النهار , بيروت , 1968 , ص 101 .

(63) الفارابي : فلسفة أرسطو طاليس , تحقيق: محسن مهدي , دار مجلة شعر , بيروت , 1961 , ص 129 .

(64) ابن باجة : رسالة الوداع , ص 139 .

المعقولات مباشرة باستخدامها طريق العلم والمعرفة أم أن هذا العقل الفعال هو الذي يفيض بمعارفه وصوره على العقول⁽¹⁾.

ويمكن القول أن هنا تظهر إشكالية محتواها . لو اتصل العقل الهولاني بالعقل الفعال فكيف يتصل ما هو كائن فاسد بما هو خالد أزلي . أو كما يقول أحد الباحثين " كيف يتحد الأزلي الخالد مع الزائل " (2) .

وإذا كان العقل الفعال يفيض بمعارفه على العقل الهولاني، فألا يعد هذا نوعاً من الإلهام وهو ما كانت ترومه الصوفية وينكره ابن باجة ؟ هذا ما سوف نناقشه من خلال الموضوع التالي تحت عنوان العقل والمعرفة محاولين من خلال هذا الموضوع الخروج من دراسة العقل في حد ذاته إلي دراسة دور العقل في بحث المشكلات الفلسفية، وكيف دخل العقل ذاته باعتباره مصدر من مصادر المعرفة في صراع عنيف مع الإلهام أو الكشف الصوفي الذي يدعمه الجمهور والسلطة .

2- العقل والمعرفة

إن المعرفة التامة عند ابن باجة هي السبيل الموصل إلي السعادة، ويرى أن لها مراتب مختلفة لا بد للمرء من اجتيازها واحدة إثر الأخرى، إذا شاء أن يصل إلي السعادة (3) .

(أ) مراتب المعرفة

ويوضح لنا ابن باجة هذه المراتب المختلفة للمعرفة بقوله : " فالإنسان له أولاً الصور الروحانية على مراتبها، ثم بها يتصل بالمعقول، ثم يتصل بهذا المعقول بذلك العقل الآخر . فالارتقاء إذن من الصور الروحانية يشبه الصعود، فإن كان ممكناً أن يوجد الأمر بالصد، أشبه بالهبوط " (4) .

ولكن ماذا يقصد ابن باجة بالصورة الروحانية، والمعقول، والعقل الآخر ؟ إن الصورة الروحانية عند ابن باجة كما تبرزها نصوصه هي الحس نفسه (5) . حيث يقول ابن باجة : " فإن كل حيوان فهو حساس، والحس صورة روحانية يدرك بها الحيوان ذلك الجسم . فلذلك لا يخلو الحيوان من معرفة " (6) .

(65) د. زينب عفيفي : ابن باجة وآراؤه الفلسفية، ص 236 .

(66) Zeller (E): outlines of the History of Greek philosophy, 13 th Edition, revised by Dr: Wilhelm Nestle and translated by L . R. Palmer, London, NewYourk, 1931, p. 187 .

(67) تيسير شيخ الأرض : ابن باجة، دار الانوار، ط1، بيروت، 1965، ص 117 .

(68) ابن باجة : رسالة الاتصال ، ص 165 .

(69) تيسير شيخ الأرض : ابن باجة ، ص 118 .

(70) ابن باجة : رسالة الاتصال ، ص 159 .

أما فيما يتعلق ببيان المعقول فنجد ابن باجة يقول " فإما المعقول فإنه ليس صورة لهيولي أصلاً، ولا هو صورة روحانية لجسم، ووجود ذلك الجسم بها كالخيالات، بل هي صورة هيولاها الصور الروحانية الخيالية المتوسطة (1) .

ويرى تيسير شيخ الأرض أن من هذا الكلام يتضح أمران : حقيقة المعقول ما هي، وعلاقته بالصور الروحانية . إن المعقول ليس صورة للهيولي ولا صورة روحانية، ولكن له علاقة بالصور الروحانية مع ذلك ؛ لأن الصور الروحانية هي بمثابة الهيولي بالنسبة إلي المعقول، والمعقول هو صورة تلك الصور الروحانية ... كما يرى أن المعقولات مرتبطة بالقوة الفكرية التي هي من خصائص الإنسان، حيث لا تحصل القوة الفكرية للإنسان إلا إذا حصلت المعقولات، فبحصول المعقولات تحدث الشهوة المحركة إلي الفكر وما يكون عنه، أي أن المعقولات مرتبطة بالقوة الفكرية كما ترتبط الصور الروحانية بالقوة الحسية التي هي من خصائص الإنسان والحيوان معاً (2) .

أما العقل الآخر عند ابن باجة فإنه يعني العقل الفعال، ذلك العقل الواحد الذي سبق لنا الحديث عنه والذي لا يستطيع الاتصال به إلا من أثابه الله وأنعم عليه، فهو ثواب الله ونعمته على من يرضاه من عباده .
(ب) من المعرفة الحسية إلي المعرفة العقلية

مما سبق يمكن القول بأن نظرية ابن باجة في المعرفة تعتمد على التمييز بين الوجود المحسوس والوجود المعقول والصعود من الأول إلي الثاني، فهناك وجود محسوس وهو إدراك المعني في هيولي ووجود معقول وهو إدراك المعني مجرداً من الهيولي، وذلك بناءً على أن الحس يدرك الأجسام المشار إليها والمركبة من المادة والصورة، أما العقل فإنه يدرك ماهيات تلك الأجسام وفيه تصير معقولات وعقلاً إذا جردها العقل من الأمور القائمة بها أي من الصور والمادة، ولا يمكن عنده أن يوجد شيء في العقل ما لم يمر بالحس أولاً .

وكما يصعد ابن باجة من المعرفة الحسية إلي المعرفة العقلية، ينتقل من المعني الجزئي إلي المعني الكلي، إذا ليس العلم علماً إلا بالكلي . فالعلم بالأشخاص هو حس وخيال، أما العلم بالكليات فهو العقل ؛ ولذلك كان العقل عنده هو علم ماهيات الموجودات بشكل كلي .

لذلك تجده ينفذ وينفي في الوقت نفسه القول بوجود كليات مفارقة وكان صريحاً في ذلك حتي يبين لنا أن الكلي لابد أن يستند إلي الجزئي والمعقول لابد أن يستند إلي المحسوس وكانت عباراته وأمثلة في ذلك صريحة جداً ولا تحتمل أي معني آخر حيث يقول : " ولذلك الفيل ليس معقولاً لنا، إذ لم نشاهده وكذلك الزرافة، فإن المعني

(71) ابن باجة : المصدر السابق ، ص 160 .

(72) تيسير شيخ الأرض : ابن باجة ، ص 118 - 119 .

المدلول عليه بهذه اللفظة ليس عند من لم يشاهد شخصاً منها معقولاً إلا عن طريق التشبيه . فأما المعني المعقول بعينه فلا . فأما عندي ؛ إذ قد شاهدها فمعقولها عندي . ولكن مرتبط بالشخص الذي شاهده وهذا بين لنفسه والتطويل فيه فضل من القول " (1) . أي أن المعني الكلي إن لم يشاهد موضوعه، فلن يكون له معني حقيقي عند من لم يشاهد أشخاصه إلا عن طريق التشبيه .

ولذلك يرى ابن باجة أننا إذا تأملنا حصول المعقولات فينا ظهر أننا مضطرون في حصولها إلي الحس أولاً ثم إلي التخيل ثانياً وبعد ذلك يمكننا أخذ الكلي الذي أصبح الوجود الحسي ضرورة لوجوده، ومن فاته حاسة من الحواس نقصه علم من العلوم أو فاته معقول ما(2).

ونلاحظ هنا تأييد باجي لموقف أرسطو الذي يرمي إلى أن المعرفة ليست تذكراً كما ذهب أفلاطون (3) . ولكنها تعتمد على الحواس وأنه لا يمكن لأحد أن يتعلم عند عدم الحاسة . فهناك إذن تأكيد باجي على تلك الصلة القوية بين الحس والخيال والعقل، وأن الحس والخيال ليسا مضافان للعقل، بل العقل مكمل لهما، والكليات تجتمع في الذهن من الجزئيات المحسوسة، وليس هناك كليات مفارقة خارج النفس لها وجود حقيقي، وأن المعقولات ليس لها وجود خارج الذهن بما هي معقولات، وإنما وجودها خارج الذهن بما هي محسوسات . أي أن العقل يبدأ في مرحلة الصعود بإدراك الصور المادية للجسمانيات ثم يدرك الصور المتوسطة بين الحس والعقل ثم العقل الإنساني ذاته إلي أن يصير عقلاً فعالاً وهناك يدرك عقول الأفلاك المفارقة ثم الواحد طور الإنسان حتي يصل إلى ما هو إلهي (4) .

ولذا كان الاتصال بالعقل الفعال عند ابن باجة هو غاية الإنسان ومهمته الجوهرية . إذن فوجود الإنسان عند فيلسوفنا من أجل غاية عقلية وعليه أن ينمي قواه الإنسانية الأخرى إلى جانب استعداداته الأخلاقية منفرداً أو في جماعة حتي يستطيع عن طريق سيادة النفس العاقلة وسيطرتها على النفس الحيوانية أن ينجز مهمته العقلية وأن يكون قادراً على بلوغ تلك الحال من البقاء الدائم والوجود المجرد وأن يحقق غايته القصوى وهي الاتصال بالعقل الفعال .

(73) ابن باجة : رسالة الاتصال ، ص 163 .

(74) ابن باجة : كتاب النفس، تحقيق : محمد صغير المعصومي، مطبوعات المجمع العلمي بدمشق، ط1، 1960، ص 145 .

(75) حيث إن أفلاطون يرى " أن أي معرفة إنما ترجع إلي ذكريات تحفظها النفس مما سبق أن شاهده أثناء وجودها في العالم المعقول وقبل أن تحل في البدن لتكون عملية التذكر إذن هي الأساس الأول للمعرفة عند أفلاطون ، ومن شروط هذا التذكر مثول المحسوس أمام الحس فتتذكر النفس شبيهه الذي شاهده في العالم المثالي " . د. محمد علي أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة اليونانية) ، الجزء الأول ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، 1980 ص 203 .

(76) قارن : الفارابي : كتاب قاطيغوريوس (أي المقولات) تحقيق : د. نهاد ككليك ، مجلة المورد ، المجلد الرابع العدد الثالث ، دار الحرية للطباعة ، بغداد ، 1975 ، ص 148 – 149 .

لذلك كان لزاماً علينا أن نفصل القول في مسألة الاتصال لما لها من مكانة مهمة ودور فعال ومؤثر في فهم نظرية المعرفة عند فيلسوفنا .
(ج) مشكلة الاتصال

عرض ابن باجة لمسألة الاتصال في كثير من رسائله ومؤلفاته ؛ بل أنه خصص لها رسالة خاصة بها، لما لها من أهمية سواء على الجانب المعرفي أو غيره من الجوانب الأخرى فكما يشير أستاذنا د. عاطف العراقي " أن البحث في موضوع الاتصال، لا يعد داخلاً في الإطار المعرفي فحسب ؛ بل له بعض الأبعاد الميتافيزيقية، تلك الأبعاد التي تتمثل في إشارات هذا الفيلسوف أو ذاك من الفلاسفة الذين بحثوا في مشكلة الاتصال، إلى السعادة، وإلى كيفية الاتصال بالله تعالى، سواء قلنا باتصال فكري عقلي ذهني، أو قلنا باتصال على النحو الذي يزعمه الصوفية، أي اتصالاً يقوم على الذوق والوجدان " (1) .

ويصف ابن باجة مثله مثل معظم فلاسفة العرب الاتصال أو اتحاد العقل الإنساني بالعقل الفعال الذي منه فاض، باعتبار هذا الاتصال هو البهجة العظمي والغاية للحياة الإنسانية . وتستيقظ الحياة في العقل الكامن في الإنسان بواسطة أثر العقل الفعال على هذا العقل، ولكن الحياة الأبدية تتكون من اتصال كامل بين العقل والعقل الفعال (2) .
ولكن هل يتصل الإنسان بالعقل، أم يتصل العقل بالإنسان ؟ فالطريقان جد مختلفان متعاكسان، فإذا رجعنا إلى عنوان رسالته في الاتصال لم نجد لها عنواناً من وضع المؤلف، بل نجده قد بدأها كما تبدأ الرسائل بالسلام على صاحبه الذي يوجهها إليه .
وقد ذكر ابن أبي أصيبعة رسالة الاتصال لابن باجة عندما أورد كتبه باسم " كتاب اتصال العقل بالإنسان " وذكر له أيضاً " فصول تتضمن القول على اتصال العقل بالإنسان " ولعل الكتابين واحد . وذكر قبل ذلك كلام أبي الحسن على بن عبد العزيز الإمام، وهو من تلاميذ ابن باجة وأحد أصحابه، فجاء ذكر هذه الرسالة بعنوان " اتصال الإنسان بالعقل الفعال " (3) .

ولا شك أن عدم تحديد عنوان الرسالة واختلاف المترجمين حوله قد جعل الباحثين يختلفون في تحديد الطريقة التي سلكها ابن الصائغ في الاتصال، حيث إن هناك فرقاً بين

(77) د. عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ، ص 120 .

(78) M. Saeed shaikh : Studies in Muslim philosophy, first published , Delhi, India , 1994 , p . 157.

وأيضاً : ديلاس أوليري : الفكر العربي ومكانته في التاريخ ، ترجمة : د. تمام حسان ، مراجعة : د. محمد مصطفى حلمي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ، 1961 ، ص 252.

(79) د. أحمد فؤاد الأهواني : مقدمه لتلخيص كتاب النفس لابن رشد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1950، ص 49 - 50 .

" اتصال العقل بالإنسان " وبين " اتصال الإنسان بالعقل " . فكل طريق منهما يختلف اختلافاً جوهرياً عن الآخر وإن اتفقا في الغاية وهي الاتصال (1) .
فأي العنوانين أصح ؟ أو أيهما كان يقصد ابن باجة ؟ يمكن القول بأن كلا الطريقين كان

مقصوداً عند ابن باجة ؛ إذ هما يمثلان طريقان للاتصال إما أن يكون عن طريق اتصال الإنسان بالعقل الفعال عن طريق تدرجه عبر الصور الروحانية فيتصل بالمعقول ومن المعقول إلى العقل. هذا التدرج أو الارتقاء يشبه الصعود ولذلك يسمى هذا الطريق بالطريق الصاعد . وإما أن يكون عن طريق آخر وهو أن هذا العقل الذي هو مئة من الله يهبط على القلة من الناس وكان لا خيار لهم في ذلك على الإطلاق ويسمي هذا الطريق بالطريق الهابط وهو الطريق الثاني للاتصال، فالإنسان يمكنه الاتصال إما بالطريق الصاعد وهو طريق أرسطو أو بهداية من الله عز وجل كالأولياء، أي بواسطة الطريق الآخر وهو الطريق الهابط .

وكلا الطريقين كان مقصوداً عند ابن باجة كما سبق القول، ونحن هنا نتفق تمام الاتفاق مع د. زينب عفيفي التي رفضت ما زعمه بعض الباحثين بأن ابن باجة قد نفي طريق الهبوط . معترضة بأنهم استخدموا لإثبات ذلك بعض النصوص الباجية الغامضة (2) .

وبالرغم من اختلاف الطريقين اختلافاً كلياً وجذرياً إلا إنه يمكن التوفيق بينهما لصالح طريق واحد يمكن الإفصاح عنه بعد تفصيل القول في الطريقين :

1- الطريق الصاعد

يتمثل هذا الطريق عند ابن باجة في الارتقاء من الحس إلى المعقول إلى العقل في ذاته . ويلاحظ أن هذا الطريق يساير الطريق الذي سلكه في نظرية المعرفة والذي يتلخص في ارتقاء الإنسان بمعارفه من الجزئيات إلى الكليات، فهو يبدأ من المحسوس حيث يقوم الحس في هذه المرحلة بانتزاع صور المحسوسات وتظل هذه الصورة على علاقة بمادتها إلى أن تدخل في نطاق الخيال فيجردها بدوره تجريداً أشد من المادة حتي تصل إلى العقل فيقوم بتجربدها تجريداً تاماً عن المادة وتصبح المعاني أو المعقولات كلية بعد أن كانت جزئية (3) .

والإنسان الكامل حسب هذا الطريق يعيش وفق دواعي العقل فهو يستند إلى العقل وحده لكي يصل إلى تكامله، حيث إن الكمال إنما يكون بالاتصال بالعقل الفعال والنظر العقلي المجرد .

ومن هنا كان ابن باجة مؤسساً لاتجاه أبستمولوجي مختلف في المغرب العربي عن ذلك الذي كانت له السيادة في المشرق . وهذا الاتجاه هو الاتجاه العقلي التأملي الذي

(80) د. زينب عفيفي : ابن باجة وآراؤه الفلسفية ، ص 267 .

(81) د. زينب عفيفي : ابن باجة وآراؤه الفلسفية ، ص 269 .

(82) د. زينب عفيفي : المرجع السابق ، ص 267 .

يقوم على العلم النظري في مقابلة الاتجاه الحدسي الصوفي الذي يقوم على الذوق والمجاهدة القلبية .

2- الطريق الهابط

وهذا الطريق هو طريق الهبوط من العقل الفعال إلى الإنسان وهو ثواب الله ونعمته على من يرضاه من عباده، فمن أطاع الله وأرضاه أثابه بهذا العقل وجعل له نوراً بين يديه يهتدي به أما من عصاه وعمل ما لا يرضاه حجب عنه، فبقي في ظلمات الجهالة (1) . إذن فهو هبة من الله وإشراق منه على بعض عباده المختارين، ولا فضل في هذا الطريق للإنسان ولا حيلة . وتحدث ابن باجة عن المكانة المرموقة التي يبلغها من جعل له هذا العقل فيقول : " ومن جعل له هذا العقل فإذا فارق البدن بقي نوراً من الأنوار يسبح الله ويقدسه مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسب أولئك رفيقاً " (2) .

ويكون ذلك عن طريق " الفطر الفائقة المعدة لقبول الكمال الإنساني، وهذه الفطر هي المعدة لقبول العقل الإنساني، ثم لقبول عقل إلهي وعقل مستفاد من الله عز وجل لا يدرك (إلا بها) وهي الفطر التي تعلم الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والسعادة التي هي بقاء لا فناء معه وسرور لا كدرات فيه والعلم (فيها) أن يرى ببصيرة نفسه التي هي موهبة من الله عز وجل " (3) . ويرى ابن باجة أن هذه البصائر القلبية تتفاضل تفاضلاً عظيماً، وأعظم البصائر موهبة من الله بصائر الأنبياء صلوات الله عليهم يعلمون الله عز وجل ومخلوقاته حق علمه، ويرون ببصائرهم الفائقة في نفوسهم ذلك العلم العظيم دون تعلم ولا اكتساب " ودون الأنبياء أولياء الله الذين فطرهم على فطر فائقة يأخذون بها من الأنبياء ما يوصلهم إلى العلم بالله وبملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والسعادة القصوى " (4) .

إذن فكلا الطريقين موجود عند ابن باجة متضمن في كتبه ورسائله . ولكن أيهما يريده ابن باجة ويبتغيه . فقد عرض لكليهما ولم يحدد أي الطريقين قد سلك؟ ولم ينف طريقاً ويثبت الآخر كما زعم بعض الباحثين المحدثين الذين ادعوا إنه قد نفي طريق الهبوط (5) .

(83) ابن باجة : رسالة الاتصال ، ص 162 .

(84) ابن باجة : رسالة الاتصال ، ص 162 .

(85) ابن باجة : الفطر الفائقة والتراتب المعرفي ، ضمن رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجة ، نصوص فلسفية غير منشورة . دار الثقافة ببيروت ، دار النشر المغربية ، الدار البيضاء ، د . ت ، ص 175 .

(86) M . S . H. Alm asume : Avempace – the great philosopher of Andalus, p . 101.

(87) انظر تيسير شيخ الأرض ، ابن باجة ، ص 122 .

ولو صح ما ادعاه هؤلاء لكان ما السبب الذي جعل ابن رشد يقول أن ابن الصائغ قد جعل الاتصال موهبة من مواهب الله، وأنه قد وقع فيما وقع فيه الصوفية من الخروج عن النظام الطبيعي المعقول .

ولكنه في الحقيقة كان متجنباً على ابن باجة في هذه المسألة . كما سيتضح فيما بعد . فقد كان ضرورياً أن يقر ابن باجة الطريقين الصاعد والهابط، حيث إن الأول هو طريق الفلاسفة والثاني هو طريق الرسل والأنبياء وأولياء الله الصالحين وكل من أخلص لله وصدق .

ولو نفي ابن باجة الطريق الهابط لكان هناك نكران واضح ونفي للنبوة، وهذا ما لا يسمح به العصر الذي عاش فيه فيلسوفنا ولم يجتريء عليه فيلسوف مسلم، وإن كان قلما يتحدث عن الأنبياء ودائماً ما كان حديثه عنهم حديثاً مقتضباً جداً⁽¹⁾ .

ولكن هل يمكن التقريب بين طريقي الاتصال عند ابن باجة لصالح طريق واحد ؟ وهل يمكن استنتاج بعض النصوص حتي تمكنا من الوقوف على الطريقة التي ارتضاها ابن باجة ولم يصرح بها ؟

أرى أن الإجابة على هذين السؤالين ممكنة، حيث إننا من الممكن أن نقرب بين الطريقين لصالح الطريق الأول (الصاعد) ؛ إذ أن ابن باجة يرى أن كلا الطريقين يعتمدان على اكتساب الإنسان وجهده في محاولة الارتقاء من المحسوس إلى المعقول إلى العقل ؛ إذ أن منة الله ومعونته لا تأتي إلا لمن هو أهل لها، أي لمن أعد لها واستعد لها استعداداً خاصاً، وهذا يعني أن الطريق الثاني لا يخلو من جهد إنساني، وإن كان يختلف عن الطريق الأول الذي يعتمد أولاً وأخيراً على الجهد الإنساني⁽²⁾ .

ويقول ابن باجة مؤكداً على ذلك مخاطباً من وهبهم الله فطره وبصيرة يرون بها حقيقة ما جاءت به الرسل قائلاً : فليتهد بهداه وليلتزم أوامره وما جاءت به الرسل وليوالي على التفكير

وعلى ذكر الله، ولا يشرك بعبادة ربه أحداً، فإنه ينكشف له العلم بالله وبمخلوقاته فيكون من الذين هداهم الله الصراط المستقيم " (3) .

نخلص من هذا أن هذا الطريق لا يخلو من جهد إنساني إذا فقد أصح من المغضوب عليهم وصار بغير موهبة " والمنعم عليهم إذا وهبهم الله الموصلة إلي القرب منه، فعملوا بما يرضاه، وجعلها لهم نوراً يمشون بها على الصراط السوي . والمغضوب عليهم هم الذين وهبهم الله موهبة توصلهم إلي القرب منه فيعملون بما لا يرضاه ويتبعون هواهم . والضالون هم الذين يمشون بغير موهبة " (4) .

(88) د. محمد عبد الرحمن مرحبا : خطاب الفلسفة العربية الإسلامية، بيروت، 1993، ص 438 -

439 .

(89) د. على عبد الفتاح المغربي : فلاسفة المغرب، ص 160 .

(90) ابن باجة : الفطر الفائقة والتراتب المعرفي، ص 178 .

(91) ابن باجة : المصدر السابق، ص 178 .

ومن جهة أخرى يرى أحد الباحثين أن طريق العقل وطريق الوحي يلتقيان في بعض أمور منها أنهما لا يخلوان من المعونة الإلهية؛ حيث إن مراحل الترقى الفكري والروحاني ليست إنسانية كلية، وإنما يتم استكمال هذه النعمة بنور ينفثه الله في صدور من يختارهم . وعلى هذا فالعقل الإنساني في مراحل ترقيه العليا في حاجة إلى فيض العقل الفعال وإلى معونة إلهية وإشراق إلهي⁽¹⁾ .

ولعل هذا ما دعا ابن رشد إلى أن يقف موقف الرفض لنظرية الاتصال الباجية معتقداً بأنها قد تؤدي من بعض جوانبها إلى نحو من المسلك الصوفي .

هذا عن السؤال الأول، أما عن السؤال الثاني وهو هل يمكن استنباط بعض النصوص الباجية كي تدلنا على الطريق الذي سلكه ابن باجة ولم يصرح به ؟

بناء على ما سبق نجد ان ابن باجة قد جعل العقل أداة معرفية تتولد ذاتياً، وأنه ليس في حاجة إلي توجيه أو إرشاد من خارجه، فهو يمتلك القدرة على التعرف والكشف عن الحقائق بمقتضي طبعه بعيداً عن أي وصاية من الخارج، وقد كشف عن ذلك في شخصية المتوحد التي ستطور فيما بعد ليؤسس عليها ابن طفيل قصته " حي بن يقظان " وهذا الأمر يؤكد أحد الباحثين حيث يقول : " وفي تقديري أن حي بن يقظان لابن طفيل هو التجسيد المتطور لمتوحد ابن باجة في مرحلة جديدة هي مرحلة دولة الموحدين حيث الازدهار والاستقرار والنضج العقلي " (2) .

كما يعد نقد ابن باجة الحاد للصوفية دليلاً آخر على تأكيد ما نسعى إلي إثباته ؛ حيث نجده يوجه نقده الحاد إلى الطريق الصوفي الذي سلكه الإمام الغزالي معتبراً إياه مفكراً من الدرجة الثانية، وأن هذا الطريق لا يمكن الوصول به إلي الحقيقة والسعادة كما كان يدعي، وأن ادعاءاته بمشاهدة أمور إلهية وبلوغ قمة السعادة خلال اعتزاله ما هي إلا أوهام باطلة وأفكار وهمية زائفة وكاذبة (3) .

وإذا كانت إشارات ابن باجة القليلة والموجزة لطريق الهبوط تعكس نوعاً من التفضيل لطريق الصعود، فإن تفضيل ابن باجة لهذا الطريق الأخير يتجلى أكثر ما يتجلى في إعلاءه وتفضيله للفلاسفة على الأنبياء . وكما يرى أحد الباحثين المعاصرين أنه يمكن الوقوف على رأي ابن باجة عندما يتحدث عن أولئك الذين تشرق عليهم الحقيقة، أولئك الأفراد الإلهيين ولم يكن يقصد الإشارة إلى الأنبياء وإنما إلى الفلاسفة، أرسطو وأمثاله على وجه الخصوص . ولا شك أن ابن باجة كان يدرك أن القاريء غير المزود إلا بقليل من المعرفة النظرية سيعرف بأن المقصود بأولئك الذين يهبط عليهم نور

(92) د. على عبد الفتاح المغربي , فلاسفة المغرب , ص 185 – 189 .

(93) محمود أمين العالم : مدخل إلي قراءة حي بن يقظان لابن طفيل , مجلة أدب ونقد , العدد 106 , مصر , يونيو 1994 ص 106 .

(94) انظر ابن باجة : تدبير المتوحد ص 55 ؛ وأيضاً رسالة الوداع , ص 121 .

الحقيقة، والذين يصلون إلى الدرجة العليا، من درجات المعرفة إنما هم الفلاسفة لا الأنبياء (1).

ويعكس تفضيل ابن باجة للفلاسفة على الأنبياء من خلال أنه قلما يذكر الأنبياء وإذا ذكرهم تحدث عنهم بعبارات غامضة وكأنه لا يريد الإفصاح عن قناعاته الشخصية في تفضيله للفلاسفة على الأنبياء حتي لا يتعرض لسخط الفقهاء والعامة، بل أنه يمكن القول بأنه أراد من إشارات القليلة للأنبياء أن يتملق الفقهاء والعامة وبالطبع لا تصمد هذه المحاولة أمام استغنائها التام عن الرسل في مدينته الفاضلة وجعلهم من لوازم المدينة الناقصة التي انتزع منها النخبة الممتازة وتركها لقدرها. وهذا هو لسان حاله وإن سكت عنه لسان مقاله (2).

ومن هنا يمكن القول بأن كمال المدينة وكمال المتوحد لا يتوقفان على الشريعة أو على أي قانون شرعي . وإنما يتوقفان على إدراك الحقيقة والوقوف على المعرفة العقلية والاتصال بالعقل الفعال والاتصال بالعقل الفعال عبر الوحي أقل درجة من الاتصال عبر النظر العقلي، وهذا ما رآه ابن باجة وأفصح عنه تقريباً حينما فرق بين أصحاب الرأي الصادق، وأولئك الذين يكتسبون المعرفة متقدمون عن طريق الحدس والإلهام، معتبراً أن أصحاب الرأي الصادق متقدمون على أصحاب الحدس والإلهام . لأنهم يعرفون المقدمات والوسط والنتائج، في حين أن أصحاب الإلهام لا يعرفون إلا النتائج دون المقدمات، وإذا كان الفلاسفة هم وحدهم الذين يعرفون التصورات والبراهين فإنهم وحدهم دون غيرهم يستطيعون تحصيل المعرفة التامة، وهو وحدهم الذين يتمتعون بهذه المعرفة الكاملة (3).

كل هذه الدلائل تدل على أن ابن باجة كان عقلياً مفضلاً للطريق العقلي على الطريق الصوفي - كما اتضح مما تقدم - وخاصة عندما أعلى مرتبة الفلاسفة على مرتبة الأنبياء، وأنه ما كان يريد من ذلك إلا أن يخلص إلى " النتائج المنطقية التامة لمنهج الخاص في التفسير العقلي للإسلام " (4).

وهكذا يؤثر ابن باجة الطريق العقلي في الاتصال بالعقل الفعال مؤكداً أن هذا الطريق العقلي هو طريقه المتبع في المعرفة التي تبدأ بالمحسوس ثم المعقول ثم العقل في ذاته . معلياً بذلك من قدر العقل الذي بوسعه أن يدرك العالم المحسوس وأن يتصل بعالم العقول أو بالله تعالى منتهيّاً إلي نتيجة هامة فحواها أن العقل الإنساني يصل إلى كماله بالمعرفة العقلية والنظر العقلي هو السعادة القصوى والغبطة العظمى .

(95) د. معن زيادة : الحركة من الطبيعة إلي ما بعد الطبيعة , ص 39 .

(96) د. محمد عبد الرحمن مرحبا : خطاب الفلسفة العربية الإسلامية , ص 438 .

(97) د. معن زيادة : الحركة من الطبيعة إلي ما بعد الطبيعة , ص 39 .

(98) E – I – J Rosenthal : political thought in medieval Islam , Cambridge : the university press, 1962, p163.

ولهذا يكون من الصحيح القول بأن ابن باجة قد شق الطريق أمام المدرسة العقلية في بلاد الأندلس . وخاصة ابن رشد أكبر فيلسوف عقلي في تلك البلاد، فإذا كان ابن باجة قد تحدث عن مشكلة الاتصال وأثر الطريق العقلي على طريق المتصوفة الذي يقوم على الزهد والعبادة، فإن ابن رشد قد اتبع نفس الطريق ووصفه بأنه طريق برهاني وأن البرهان هو أسمى صور اليقين، فكان الاتصال عندهم ما هو إلا منهج علمي وبحث نظري وتعقل فلسفي (1).

(د) منازل الناس من حيث المعرفة العقلية

تبين مما سبق أن مراتب المعرفة عند ابن باجة ثلاثة هي: الصور الروحانية، والمعقول، والعقل الآخر (الفعال) . وأن سبيل الارتقاء من هذه المراتب هو سبيل الصعود من الأولى إلى الأخيرة، فإن هذه المراتب من المعرفة توازي مراتب نضج الناس بحسبها، وهي تبدأ من المعقول في ارتباطه بالصورة الهيولانية ثم تنتقل إلى المعقول في صورته المجردة ثم تصل إلى مرتبة الاتصال بالعقل الفعال. ولذلك كان هناك ثلاثة منازل للاتصال هي :

أولاً : المرتبة الجمهورية

يطلق ابن باجة على هذه المرتبة (المرتبة الطبيعية)، وأصحاب هذه المرتبة يكون المعقول عندهم مرتبطاً بالصور الهيولانية . أي أنهم لا يدركون المعقول إلا مرتبطاً بالصور الهيولانية، ولا يعلمونه إلا بها وعنهما ومنها ولها ويدخل في هذه المعرفة جميع الصنائع العملية(2)

ولذلك تمثل هذه المعرفة المرتبة الدنيا من الإدراك ؛ حيث إنها تعتمد على الحس مباشرة، وهي تكاد تكون المعرفة المشتركة للجميع الذين يعلمون عن طريقها الكليات، وإن اختلفوا فيما بعد ذلك أهل المرتبتين التاليتين في تجاوز ذلك الحد من المعرفة .

ثانياً : مرتبة النظر

أما النظار فيختلفون عن الجمهور بالرغم من كون المرتبة النظرية مرتبة طبيعية أيضاً إلا أنها تصل إلي الذروة من الطبيعة فأصحاب هذه المرتبة ينظرون إلي المعقولات أولاً، ثم إلى

الموضوعات الجزئية التي تستند إليها ثانياً وحال الجمهور بعكس ذلك . ومع ذلك فهؤلاء النظار لا يجردون المعقول عن موضوعه كل التجريد فكانوا يرون المعقول

(99) د. عاطف العراقي : ثورة النقد عالم الأدب والفلسفة والسياسة ، القسم الثاني ، كتب وشخصيات ، من منظور الثورة النقدية ، الجزء الأول ، دار الوفاء ، الإسكندرية ، 2000 ، ص 124 ؛ وانظر أيضاً محمد مصطفى حلمي : تدبير المتوحد لابن باجة : موسوعة تراث الإنسانية – الجزء الثالث ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والبناء والنشر ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، المجلد الثالث ، ص 823 .

(100) ابن باجة : رسالة الاتصال ، ص 167 .

ولكن بواسطة " كما تظهر الشمس في الماء، فإن المرئي في الماء هو خياله لا هي نفسها، والجمهور يرون خيال خياله، مثل أن تلقي الشمس خيالها على الماء، وينعكس ذلك على مرآه، ويرى في المرآه الذي ليس له شخص " (1).

ثالثاً : مرتبة السعداء (الواصلون)

وأصحاب هذه المرتبة هم السعداء وهم الذين يرون الشيء بنفسه وهو أعلى المراتب الثلاثة وأسماءها، وهي الغاية القصوى، وهذا النوع من النظر شبيه برؤية الضوء، ففي هذه الرؤية تكون الصورة المبصرة والضوء الذي نبصر به شيئاً واحداً " فكما أنا إذا لم يكن لنا ضوء كنا نجد في بصرنا عمى، والعمى سوء، والفرق بين سعي البصر في الضوء وسعيه في الظلمة معلوم بنفسه، فكذلك الجاهل ومن ليس عنده علم بالشيء " (2).

إذن فالواصل إلى هذه المرتبة يستطيع أن يحصل على الضوء الذي هو أصل كل رؤية فتتبدى له أمور كثيرة لا تتبدى لسواه، لذلك تحدث له المعرفة الكاملة. فهم يتصلون بأصل كل معرفة، وبذلك يكون الواصل إلى هذه المرحلة هو العالم الذي تتبدى له أشياء كثيرة لا يراها الجاهل وهو المتردد دون الوصول إلى هذه المرتبة، والعالم أشبه ما يكون بالمبصر في الضياء، والجاهل أشبه بالملتصم طريقه في الظلام (3). والعلم في هذه المرحلة يكون بمعرفة محمول الشيء الذي هو معقول بالذات، أي أن المعرفة هنا هي اندماج المحمول بالموضوع اندماجاً عقلياً بحيث لا تكون هناك حاجة إلى التفريق بينهما ثم جمعهما في قضية منطقية كما هو الحال في المرتبة النظرية. فالمعرفة هنا إذن تعني الرؤية للمعقول ذاته بعد القضاء على أشخاصه، وتعني اتحاد الموضوع والمحمول في وحده عقلية.

ويوضح لنا ابن باجة فكرته المنطقية هذه عن طريق بعض التشبيهات الحسية فيرى أنه كما تحتاج العين التي ترتسم فيه المبصرات إلى الضوء لكي ترى. فكذلك يحتاج العقل بالفعل الذي ترتسم فيه المعقولات للعقل الفعال لكي ترتسم فيه المعقولات.

ويقوم ابن باجة مفاضلة بين هذه المراتب الثلاث معتبراً أهل المرتبة الأولى في بداية طريقهم، وأهل المرتبة الثانية في منتصف الطريق، أما أهل المرتبة الثالثة فهم الذين وصلوا. يقول ابن باجة : " فحال الجمهور من المعقولات تشبه أحوال المبصرين في مغارة لا تطلع عليهم الشمس منها فيرون الألوان كلها في الظل. فمن كان في فضاء المغارة رأى في حال شبيهة بالظلمة، ومن كان عند مدخل المغارة رأى الألوان في الظل وجميع الجمهور فإنما يرون الموجودات في حال شبيهة لحال الظل. ولم يبصروا قط ذلك الضوء. فلذلك كما انه لا وجود لذلك العقل عند الجمهور ولا يشعرون به، أما النظريون فينزلون منزلة من خرج من المغارة إلى

(101) ابن باجة : المصدر السابق ، ص 167 .

(102) ابن باجة : المصدر السابق ، ص 168 .

(103) ابن باجة : المصدر السابق ، ص 168 .

البراح فلمح الضوء مجرداً عن الألوان ورأى جميع الألوان على كنهها . وأما السعداء فليس لهم في الإبصار شبيهه، إذ يصيرون هم الشيء. فلو استحال البصر فصار ضوءاً، لكان عند ذلك ينزل منزلة السعداء " (1) .

ويري ابن باجة أن أرسطو وصل إلى مرتبة السعداء. وفي هذه المرتبة تصوير الكثرة وحدة

ولا عجب في ذلك ؛ إذ أن تكثر العقول إنما يرجع إلي تكثر المعقولات في حين أن الاتصال بالعقل الفعال إنما يعني الاتصال بعقل واحد . معقوله هو بعينه، ولذلك فسائر السعداء واحداً بالعدد لا فرق بينهم إلا فيما أضربه ابن باجة مثلاً حين قال : " لو أقبل ربعة بن مكرم وقد لبس درعاً وحمل بيضة حديد واعتقل قناة وسيفاً فرأيناه في هذا الزى، ثم غاب عن أبصارنا وأقبل وقد لبس جوشناً وفي رأسه الحلة المصنوعة من الريش، وقد عمل مزرقاً ودبوساً، فسيق إلى الظن أنه غير ربعة بن مكرم " (2) .

وهكذا الواصلون إلي مرتبة السعداء إنما يصلون إليها بالمعرفة الواحدة يستمدونها من العقل الفعال الذي يوحد بينهم بمعقولاته الواحدة وينقلهم من حال الكثرة إلي حال الوحدة وهذه هي الغاية التي من أجلها وجد الإنسان بما هو إنسان وبها يحقق كماله (3) .

3- العقل والوجود

اهتم ابن باجة بدراسة مشكلة الوجود اهتماماً كبيراً شأنه في ذلك شأن جميع فلاسفة العرب سواء الذين وجدوا في المشرق العربي أو المغرب العربي .

فقد اهتم ابن باجة بفلسفة أرسطو الطبيعة وعني بشرحها وتفسيرها فشرح له كتاب " السماع الطبيعي " الذي يعد من أكبر النصوص التي تركها لنا ابن باجة، وكتاب " الآثار العلوية " و " الكون والفساد " و " الحيوان "، كما عني بوضع عدة مؤلفات في الجانب الطبيعي تهتم بدراسة الزمان والكائنات الحية والاسطقسات وماهية الشوق الطبيعي، تأثر فيها بأراء أرسطو في طبيعياته، وما خلفه لنا ابن باجة في هذا المجال يدل على أنه برع فيها وبلغ فيها مبلغاً عظيماً .

ومن الملاحظ أن ابن باجة لا يفصل فصلاً تاماً بين الجوانب الفيزيائية والجوانب الميتافيزيقية حين دراسته للوجود ؛ حتى يمكن القول بأنه قد يضيف على بعض المجالات التي يدرسها داخل النطق الفيزيقي بعض الدلالات الميتافيزيقية، ويعد هذا شيئاً طبيعياً عند فلاسفة العرب ولا غرابة فيها، فكما يرى أستاذنا د. عاطف العراقي

(104) ابن باجة : المصدر السابق ، ص 168 – 169 .

(105) ابن باجة : رسالة الاتصال ، ص 170 .

(106) د. رجاء احمد على : النفس عند ابن باجة ، ص 59 .

أنه من الصعب الفصل بطريقة حاسمة بين الجوانب الفيزيقية والجوانب الميتافيزيقية عند فلاسفة العرب، إذ يبدوان أحياناً كالألوان المستطرفة في انفصالها واتصالها في آن واحد، ولكن يمكن القول بأن هذه مشكلة يغلب عليها الطابع الفيزيقي وتلك مشكلة أخرى يغلب عليها الطابع الميتافيزيقي (1).

إن دراسة ابن باجة للوجود تتطلب بحثاً خاصاً بها، ودراسته تفصيلاً مما لا يتحمله نطاق بحثنا، ولذلك ستقتصر دراستنا هنا على بيان كيفية اعتماد ابن باجة على العقل في دراسته للوجود. من خلال رد كل ما يحدث في العالم إلى أسباب ضرورية تدرك بالعقل. ويتضح ذلك من خلال موقفه من المسائل الآتية وتفسيره لها: قدم العالم مشكلة الفيض، تفسير الظواهر الفلكية.

أولاً: مشكلة قدم العالم

لا شك أن هذه المسألة تعد من أهم المسائل التي كانت سبباً للخصومة بين الفلاسفة والمتكلمين. هؤلاء (أي المتكلمون) يرون أن القول بقدم العالم على أي نحو كان وصدوره ضرورة عن الله كالمعلول عن العلة، ومساوقته له تعالى في الزمن يعتبر إنكاراً للخلق وتعريضاً لوجود الله للجحود! وذلك لأنهم يرون أن الخلق والإحداث هما الكون عن عدم، فلا يتصور كون العالم مخلوقاً لله إلا إذا أوجده بعد مدة كان معدوماً فيها، بل كان الله هو الموجود وحده، أما الفلاسفة لا يرون في القول بالقدم إنكاراً للخلق، ولا تعريضاً لوجود الله للجحود فإنهم يرون أن من العسير حقاً تصور "الخلق والحادث" للعالم دون أن يسبقه "العدم". أو بعبارة أخرى دون أن يسبق وجود العالم زمان كان معدوماً فيه، إلا أنهم يرون فيما يتصل بالعدم أنه يكفي أن يتقرر عقلاً أن العالم ما كان يوجد من نفسه لو لم يوجده الله، فهذا الوجود من غيره معناه عدمه لو لم يوجد عن سببه وعقلته. وكذلك رفع الزمان بين وجود الله ووجود العالم عنه بعد ذلك، وأما مسألة الخلق والإحداث وثبوت هذا العمل عن الله، فيكفي في هذا أن يقال بحق بأن المخلوق هو المعلول عن الخالق وإن لم يتقدم الفاعل عنه بزمان. (2)

ولم يكن موقف ابن باجة من القول بقدم العالم موقفاً مشروعاً في ذلك الوقت؛ نظراً للهجوم القوي والشرس الذي شنّه الغزالي على الفلاسفة وتكفيره من قال منهم بقدم العالم. وبالرغم من ذلك تحمس ابن باجة لموقفه العقلي دون خشية أو رهبة وأعلن صراحة القول بقدم العالم مؤيداً ذلك بالحجج والبراهين العقلية التي يمكن

(107) د. عاطف العراقي: الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل، القاهرة، دار المعارف، ط5، 1992، ص 107.

(108) د. محمد يوسف موسي: بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، دار المعارف بمصر، 1959، ص 199.

إيجازها في أربعة براهين هي : أزلية الحركة وأزلية الزمان، وأزلية المكان، العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها تفسر ظواهر الكون⁽¹⁾.

وتعد نظرة ابن باجة في هذا المجال نظرة عقلانية في المقام الأول حيث إنه قد أكد على العلاقة الضرورية - كما بدا لنا - بين الأسباب والمسببات، والعقل ليس شيئاً أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها ومن رفع الأسباب فقد رفع العقل .

ثانياً : ابن باجة ومشكلة الفيض

رأينا إنه لكي تكتمل الصورة ويتجلى لنا دور العقل في الفلسفة الطبيعية لابن باجة أن نعرض الآن لموقفه من مشكلة الفيض . وهل كان ابن باجة من القائلين بالفيض أم لا ؟ في محاولة للإجابة على هذا التساؤل ذهب أحد الباحثين المعاصرين⁽²⁾ . إلي القول بأنه ليس بأيدينا من آثار ابن باجة ما يسمح بالزعم بأنه كان من القائلين بالفيض سواء تعلق الأمر بالمستوى الانطولوجي أو بالمستوى المعرفي، كما أننا لا نملك أيضاً نقداً باجياً مباشراً لما اصطلح على تسميته بنظرية الفيض . يعد هذا القول صحيحاً بالرغم من أن لفظ الفيض قد ذكر في إحدى عشرة رسالة من مجموع اثنتي عشرة رسالة هي مجموع رسائل هذا القسم⁽³⁾، وأن لفظ الفيض أيضاً قد وضع عنواناً لرسالتين متتاليتين هما الرسالة السابعة التي تحمل عنوان " فيض العلم الإلهي " والرسالة الثامنة وعنوانها " في الفيض والعقل الإنساني والعلم الإلهي "⁽⁴⁾.

وإن كان بعض الباحثين⁽⁵⁾ الذي استغل تأثر ابن باجة الشديد بالفارابي واعتماد مصادر

فلسفته الرئيسية على آراءه، وأنه دائماً ما يتبع خطاه وينسج على منواله، واستنتج من ذلك أن تفكيره هو مجرد صورة مكررة لتفكير الفارابي الذي قال بالفيض، ولذلك عدة من القائلين بالفيض .

(109) لمزيد من التفاصيل أنظر: غيضان السيد على : الفلسفة الطبيعية والإلهية، دار التنوير، بيروت، 2009، ص 249-253

(110) د. جمال الدين العلوي : مقدمه رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجة - نصوص فلسفية غير منشورة ، دار الثقافة بيروت ، دار النشر المغربية ، الدار البيضاء ، د . ت . ، ص 58 .

(111) انظر د. جمال الدين العلوي : رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجة (المفاهيم المستعملة في رسائل القسم الثاني ، ص 66 - 72 .

(112) انظر : د. جمال الدين العلوي : مقدمه رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجة - نصوص فلسفية غير منشورة ، ص 179-181 ؛ وانظر : أيضاً جمال الدين العلوي : مؤلفات ابن باجة ، دار الثقافة ، بيروت ، دار النشر المغربية ، الدار البيضاء ، 1983 ، ص 57 ، 59 .

(113) د. يحيى هويدي : محاضرات في الفلسفة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، ط1، 1966، ص 155 .

ولكن لا يمكن لأحد أن يقول بأن ابن باجة قد قال بالفيض ؛ لأن هذا يتنافى مع مذهبه بصورة عامة، وإن الفيض إنما قد قال به فلاسفة المشرق العربي دون فلاسفة المغرب الذين رفضوا القول به . كما أنه لا يوجد نصاً صريحاً يدل على أن ابن باجة قد قال بالفيض أو أنه من أنصار الفائلين به، وإن كان قد ذكره في مواضع عديدة إلا أن هذا لا يعني أنه قد قال به، فقد يكتب مثلاً باحث ما كتاباً يسميه (العنقاء) وينتهي في آخر هذا الكتاب إلى إنكار وجودها .

ثالثاً : تفسير ابن باجة للعالم الطبيعي :

بعد أن تحدثنا عن قدم العالم عند ابن باجة وكيفية صدوره عن الله تعالى، نتحدث الآن عن كيفية تناول ابن باجة لهذا العالم نفسه، وإلى أي مدي كان للعقل دور في دراسة العالم عنده . يتخذ ابن باجة من تأليف العالم من العناصر الأربعة، ومن حركة النقلة أساساً لتقسيم العالم إلى قسمين عالم ما فوق فلك القمر، وعالم ما تحت فلك القمر، وهذه القسمة للعالم أخذها ابن باجة عن أرسطو (1) . ولما كان كلا العالمين متمايزين عن الآخر . يرى ابن باجة أن عالم ما فوق فلك القمر يتميز عالم ما فوق فلك القمر بالأزلية والأبدية أي أنه لا كون فيه ولا فساد، فمن خصائص أجرامه أنها غير متكونة ولا فاسدة، ولا تقبل النماء ولا النقصان، ولا الاستحالة الأثرية، وهي مرتفعة عن أنواع التغيرات التي تلحق الكائنات الفاسدة من حيث هي كائنة فاسدة (2) . وترجع سرمدية عالم ما فوق فلك القمر إلى طبيعة حركة المادة المكون منها . وكانت حركة عالم ما فوق فلك القمر حركة دائرية ؛ لأنه اتخذ شكلاً كروياً، ولما كان الشكل الكروي هو أفضل الأشكال في نظر الأقدمين كانت الحركة الدورية أفضل الحركات وهي وحدها مستديمة وواحدة وأزلية (3) . بينما يتركب عالم ما تحت فلك القمر من الأجسام البسيطة والأجسام المركبة ؛ ولذلك كان قابلاً للكون والفساد، فهو يسمى أيضاً عالم الكون والفساد.

وهكذا قدم ابن باجة تفسيره للعالم الطبيعي بشقيه محاولاً الربط بين العالم العلوي والعالم السفلي . وهو تفسير يحاول من خلاله رد كل ما يحدث في العالم إلى أسباب ضرورية تدرك بالعقل، رافعاً شعار العقل في بحثه للطبيعة مبتعداً عن مجال القول بالعادة أو الاقتران .

وإن كان يحسب لابن باجة تناوله العقلاني للعالم الطبيعي وربط الأسباب بالمسببات فإننا أيضاً لا نستطيع أن نعيب عليه في العديد من الأخطاء المتعلقة والناجمة عن التصور القديم للأفلاك ذلك التصور الذي أصبح في نظر العلم الحديث لا أساس له، أي أنه لا يصح أن نقيم من عاش في القرن الثاني عشر على ضوء الإمكانات الموجودة في القرن الحادي والعشرين 4- العقل والله

(114) د. زينب عفيفي : ابن باجة وآراؤه الفلسفية ، ص 136 .

(115) د. زينب عفيفي : المرجع السابق ، ص 137 .

(116) د. زينب عفيفي : المرجع السابق ، ص 137 .

وبعد هذا الجانب في فلسفة ابن باجة من الجوانب المهمة التي تشهد باتجاه ابن باجة العقلي وكيف أنه تمسك بالعقل والبرهان . وسوف نتناول في هذا الجانب أدلة ابن باجة على وجود الله وهل قام ابن باجة بالفصل أم بالتوفيق بين الفلسفة والدين، وما هو رأي ابن باجة في الرسل والأنبياء :
أولاً: أدلة ابن باجة على وجود الله

كان منتظراً من ابن باجة أن يقدم دليلاً أو أكثر على وجود الله شأنه في ذلك شأن كل

السابقين عليه أو اللاحقين به بدءاً من الكندي وحتى ابن رشد . بل يمكن القول بأنه كان لزاماً عليه أن يقدم ذلك خاصة بعد حملة الإمام الغزالي الشعواء على الفلاسفة وذهابه إلي أنهم قد وقعوا في التناقض حينما قدموا أدلة على وجود الله في حين أنهم قالوا بالقدم، فالغزالي يرى أن من يقول بحدوث العالم هو الذي يكون من حقه أن يقيم أدلة على وجود الله، أما القائل بالقدم فإن تدليله على وجود الله يكون بلا معنى ولا أساس له، نظراً لأنه ارتضى لنفسه القول بالقدم⁽¹⁾.

ولا شك أن الغزالي قد فاتته التمييز بين ما يقصده الماديون وبين ما يقصده الفلاسفة، حيث إن الماديين يرون أن العالم بجميع أركانه وأجسامه يعد قديماً أزلياً لا خالق له، أما الفلاسفة فيقصدون بالقدم قدم المادة الأولى أساساً مع الإقرار بأن العالم له صانع وهو الله .

وإذا كان ابن باجة لم يقدم على تفنيد أراء الغزالي فقد يكون مرد ذلك ألا يكون قد وصل إليه كتاب الغزالي الموسوم بـ " تهافت الفلاسفة " . إلا إنه مع ذلك قدم أدلة على وجود الله⁽²⁾ . يمكن استنباطها من نصوص مختلفة له، منها :

(1) البرهان الطبيعي (دليل الحركة)

يرى ابن باجة " أن الحركة لازمة بالطبيعة وكأن الطبيعة بها حياة فإن الحركة أشهر أعلام الحياة وأخصها بها وأعرف عند الحس، ولذلك الذين يموهون في الموتى أنهم أحياء يرومون أن تظهر لهم حركة ما والقول في وجود الحركة لازم للرأي في العالم، وكل من يروم أن يقول في صفة العالم أشياء فهو يضع حركة " ⁽³⁾ .

هذا هو برهان ابن باجة الرئيسي والأساسي على وجود الحركة، فبواسطة الإدراك الحسي وبواسطة التجربة التي هي بدورها محصلة الإدراك الحسي يتأسس وجود الحركة، ليرتقي بعد ذلك إلي المحرك الأول القريب ثم المحرك الأول البعيد

(117) د. عاطف العراقي : الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل ، ص 127 .

(118) نود أن نشير إلي أن ابن باجة لا يحدد أسماء لهذه الأدلة ولا يفصل بين دليل وآخر وكل ما نجده لديه مجموعة من الأفكار يمكن أن تؤدي بنا إلي الذهاب بأنه يقيم أكثر من دليل على وجود الله ، القول بعدد هذه الأدلة وتحديد أسماء لها إنما هو مجرد اجتهاد من الباحث .

(119) ابن باجة : شروحات السماع ، ص 151 – 152 .

وهو المحرك الأول بإطلاق عبر ترانتيه الحركات التي تبدأ بالأدنى وتنتهي بالأعلى " (1) . فابن باجة يثبت أولاً وجود الحركة كي يستطيع أن يثبت وجود المحرك الأول البعيد، لأن إثبات أحد طرفي السلسلة التراتبية للحركات أمر أساسي لإثبات وجود الطرف الآخر وفي ذلك يقول ابن باجة : " إن كل متحرك فعن شيء ما يتحرك وحركته من غيره وذلك إما أن يحرك وهو يتحرك وإما أن يحرك ولا يتحرك، فواجب أن يكون هنا محرك أول لا يتحرك عن غيره، فإنه إن لم يكن محرك أول لم يكن محرك آخر، لأنه إن مر إلى غير نهاية لم يكن هناك أول، وإذا لم يكن أول فليس هناك أخير " (2) .

إذن فإنه يرى أن إثبات وجود أحد الطرفين ينفي إمكانية تسلسل الطرف الآخر إلى ما لا نهاية، وكأنه يريد القول بأن الإمساك بأحد طرفي السلسلة هو إمساك بالطرفين معاً في آن واحد وذلك بأن يذهب إلى أنه ما دامت هناك حركة فإنه يلزم عن هذا وجود متحرك وإلا فبما تكون الحركة ؟! وما دام هناك متحرك فإن لهذا المتحرك محرك حيث إن كل متحرك فله محرك وهذا المحرك متحرك بدوره، ولأنه متحرك فله محرك، حتي نصل إلى محرك أول لا محرك له، أي أن سلسلة المحركات لا يمكن أن ترتد إلى غير نهاية وأنه لابد لهذه السلسلة من أن تنتهي عند محرك أول لا محرك له دائم الوجود، واحد لا جسم له ولا عظم .

والجدير بالذكر ونحن بصدد الحديث عن برهان الحركة أن نقول أن آراء ابن باجة في علم الطبيعة قد تضافرت مع آرائه الفلسفية الميتافيزيقية في ضرورة التوقف عند حد أقصى لتسلسل الحركات في العالم الطبيعي لإثبات أن ثمة علة أولى للحركة تكون هي ذاتها غير متحركة، وتلك العلة المحركة التي لا تتحرك هي ما أطلق عليها ابن باجة " المحرك الأول بإطلاق " أو "المحرك الذي لا يتحرك" وهو مصدر كل حركة، وما من حركة إلا وترتد إليه (3)

وقد وصف ابن باجة هذا المحرك بعدة صفات منها أنه غير متحرك لا بالذات ولا بالعرض ؛ لأنه لو كان متحركاً لكان منقسماً إلى جزئين جزء محرك وجزء متحرك ومن ثم لتساءلنا بنفس الطريقة ما هي علة حركة هذه العلة المحركة وجسمها ؟!

وهكذا يفودنا التساؤل إلي افتراض وجود محرك أول لا يتحرك بذاته ولا بغيره وهو واحد أزلي، سرمدي دائم، معطي الدوام، لا عظم له ولا جسم . ومن ثم يكون الله .

(2) دليل الممكن والواجب

بالرغم مما يذهب إليه د. معن زيادة في القول بأن ابن باجة لم يقدم سوى البرهان الطبيعي

(120) معن زيادة : الحركة من الطبيعية إلي ما بعد الطبيعة , ص 160 .

(121) ابن باجة : شروحات السماع , ص 174 .

(122) ابن باجة : المصدر السابق , ص 107 .

كدليل على وجود الله (1). إلا أن نصوص ابن باجة تشير إلى القول بوجود دليل آخر هو دليل الممكن والواجب الذي قد يكون قال به تحت تأثير الفارابي الذي تأثر به كثيراً كما سبق القول مراراً. يقول ابن باجة: " ومتي كان الفاعل له فاعل، وتسلسل إلي ما لا نهاية له، وجب ألا يوجد موجود بوجه، إذ ما لا نهاية له من الفاعلين غير موجود فلذلك يجب بالضرورة أن ينتهي الفاعلون إلي فاعل أول واجب الوجود بذاته وهو السبب الأول " (2).

أي أن ابن باجة يقوم بتحليل فكرة الوجود ذاتها عقلياً كي يخلص إلى أن الموجودات تنقسم إلى قسمين: واجب الوجود. وينقسم واجب الوجود إلى واجب الوجود بغيره وهو الذي لا يوجد بذاته بل بغيره، وواجب الوجود بذاته هو الذي لا يكون وجوده بغيره، وإذا فرضناه غير موجود لزم عنه محال يقول ابن باجة: " وبين أن واجب الوجود بذاته لا يكون وجوده بغيره إلي ما لا نهاية له، والواجب الوجود بغيره لا يوجد بذاته فمتي رفع الغير الذي هو به وجوده كان ممتنع الوجود بذاته. فإذا متي أخذ وجوده بغيره وجب وجوده، ومتي أخذ وجوده بذاته كان ممكن الوجود، إما أن يوجد وإما أن لا يوجد. لأنه بالإضافة إلي غيره يوجد ويرفع هذه الإضافة لا يوجد وهو بحسب ذاته معرض لأحد الوجهين إلى وجود وإلى لا وجود، وهذا هو من طبيعة الممكن " (3).

ويبرز الجانب العقلي في هذا الدليل حيث يستخدم ابن باجة مبدأ العلية لإثبات تناهي الموجودات إلى الواحد الواجب الوجود؛ حيث يرى أن الممكنات لا يمكن أن تستمر في الوجود إلى ما لا نهاية؛ لأن ما لا نهاية له من الفاعلين غير موجود، بل لابد له من سبب أول تنتهي إليه وهذا السبب الأول هو واجب الوجود بذاته. يقول ابن باجة: " والواجب الوجود بذاته لا يكون وجوده بغيره، فليس له سبب عنه كان وجوده ولا فاعل له ولا صورة في مادة ولا غاية ولا له أجزاء كان عنها وجوده، فهو واجب الوجود بذاته من كل الجهات، فهو واجب الوجود بذاته وسبب الوجود لكل ما سواه، وكل ما سواه واجب الوجود به، فهو السبب الأول والواحد بذاته البريء من أنحاء النقص الكامل الوجود، وليس وجوده لسواه وليس يمكن أن يكون وجوده إلا له، فقد انفرد به " (4).

وهكذا استدلل ابن باجة على وجود الله بهذين الدليلين اللذان يعتمدان أولاً وأخيراً على العقل خاصة فيما يتعلق بالدليل الأول (دليل الحركة)، أما الدليل الآخر فيوجه إليه بعض النقد على لسان أستاذنا د. عاطف العراقي الذي يرى أن قسمة الموجود على

(123) د. معن زيادة: المرجع السابق، ص 199.

(124) ابن باجة: في الواجب الوجود والممكن الوجود، ص 188.

(125) ابن باجة: المصدر السابق، ص 188.

(126) ابن باجة: المصدر السابق، ص 189.

الطريقة الفارابية إلى ما له عله وما ليس له عله، ليس من الأشياء الواضحة بذاتها، أي ليس من الأمور اليقينية العقلية كما يرى أن فكرة الامكان تعتمد على مقدمات جدلية قد تؤدي إلى نفي العلاقات بين الأسباب ومسبباتها (1).

ثانياً : العلاقة بين الفلسفة والدين

اهتم معظم فلاسفة العرب بالتوفيق عموماً، فنراهم يوفقون تارة بين المذاهب التي تبدو متعارضة كمحاولة الفارابي التوفيق بين مذهب أفلاطون ومذهب أرسطو وذلك في كتابه " الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطو طاليس " أو كمحاولات أكثر فلاسفة العرب الذين ذهبوا إلي التوفيق بين الدين والفلسفة .

والتوفيق هو "مذهب أو منهج أو طريقة تحاول الجمع والتأليف بين مجموعة من الآراء التي

تبدو متعارضة وذلك على أساس دقيق و معقول " (2) . وبناءً على هذا التعريف هل يمكن الحديث عن عملية توفيق بين الدين والفلسفة لدى ابن باجة ؟

يمكن القول بناءً على ما تقدم أن ابن باجة كان حريصاً على بيان أهمية العقل حيث إن العقل عنده لا يعد عاجزاً عن الوصول إلى الحقيقة على النحو الذي نجده عند المتصوفة بوجه عام، بل أن العقل الإنساني بإمكانه أن يصل إلي معرفة ذاته ومعرفة الآخرين . فربما يكون تقديس ابن باجة للعقل وإعلائه لأهميته ومكانته هو رد فعل لمحاولة الغزالي هدم الفلسفة وتهميشه لدور العقل في المشرق العربي، بحيث تكون محاولة ابن باجة هي الطرف المناقض لرأي الغزالي .

وإذا أعملنا النظر فيما تركه لنا فلاسفة العرب جميعاً وجدنا لديهم اتجاهات توفيقية بين العقل والنقل خلا ابن باجة ؛ فالكندي (فيلسوف العرب) يوفق بين طريق الأنبياء وطريق الفلاسفة في كثير من رسائله (3) . كما يميز ويوفق أيضاً بين طريق الإلهام الإلهي وطريق الاكتساب البشري في مواضع متفرقة من رسائله . كما نجد كل من الفارابي وابن سينا يحاولان التوفيق بين الدين والفلسفة من خلال دراستهما للعديد من المشكلات الفلسفية ومن بينها مشكلة الفيض أو الصدور ومشكلة خلود النفس ومشكلة النبوة ومشكلة السعادة والبحث في الصفات الإلهية والتدليل على وجود الله (4).

(127) د. عاطف العراقي : ثورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف، ط 6، 1993، ص 113 -

114

(128) د. عاطف العراقي : نحو معجم للفلسفة العربية " مصطلحات وشخصيات (مادة توفيق)، ص

31 .

(129) انظر على سبيل المثال : الكندي : رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ، تحقيق د. الأهواني ، ط 1 ، عيسى البابي الحلبي ، القاهرة ، 1948 .

(130) د. عاطف العراقي : نحو معجم للفلسفة العربية " مصطلحات وشخصيات (مادة توفيق) ،

ص 32 .

وما يقال عن فلاسفة المشرق العربي من حيث اهتمامهم بالتوفيق بين الدين والفلسفة يقال أيضاً عن ابن طفيل وذلك في قصته "حي بن يقظان" كما اهتم ابن رشد اهتماماً كبيراً بمسألة التوفيق كما سيتبين في الفصل القادم .

إذن فعدم سعي ابن باجة إلي التوفيق بين الدين والفلسفة أمر له دلالاته الخاصة حيث إنه يضع العقل في أعلى مرتبة مؤكداً على القدرة الذاتية للإنسان من حيث هو إنسان، ومؤكداً أيضاً – على حد قول أحد الباحثين ⁽¹⁾ - على الإبداع الذاتي الخالص للعقل من حيث هو آداة مكتفية بنفسها معرفياً، يهتدي بها الإنسان إلي الحقائق اهتداء الساري في الظلمة بالنور الذي يشع من داخله، فالعقل عند فيلسوفنا مكتفياً بذاته ليس في حاجة إلى توجيه أو إرشاد من خارجه فهو يمتلك القدرة على التعرف والكشف عن الحقائق بمقتضي طبعه الذي فطر عليه بعيداً عن أي وصاية من الخارج أو أي عون يزوده به "النقل" .

وهنا يمكننا القول مع أستاذنا د. عاطف العراقي بأننا نجد لدي ابن باجة نوعاً من الفصل بين الدين من جهة والفلسفة من جهة أخرى ⁽²⁾ . ويمكن الاستدلال على هذا القول من خلال النقاط الآتية :

1- إن عدم قيام ابن باجة بعملية التوفيق بين الدين والفلسفة مخالفاً بذلك كل الفلاسفة العرب، ألا يحمل هذا بين طياته قولاً بالفصل وإعلاءً للفلسفة وللعقل على ما سواههما، وذلك إذا استعملنا فكرة التحليل الوجودي للصمت – بالرغم من كونها فكرة عدمية صرفة - .

2- إعلاء ابن باجة للطريق الصاعد أو طريق العقل على الطريق الهابط أو طريق الوحي أو بصيغة أخرى تفضيله للفلاسفة على الأنبياء كما يظهر من خلال حديثه عن أولئك الأفراد الإلهيين وإنه – كما يرى أحد الباحثين – لم يكن يقصد الإشارة إلى الأنبياء وإنما إلي الفلاسفة، أرسطو وأمثاله على وجه الخصوص، وعلى أي حال فإن ابن باجة قلما يذكر الأنبياء وهو حين يفعل ذلك فإنه يتحدث عنهم بعبارات غامضة، وكأنه لا يريد الإفصاح عن قناعاته الشخصية في تفضيله للفلاسفة على الأنبياء ⁽³⁾ .

3- يرى ابن باجة أن الذين يعتمدون على العقل في تحصيل المعرفة هم أصحاب الرأي الصادق. وحين يفرق بينهم وبين الذين يكتسبون المعرفة عن طريق الحدس

(131) د. جابر عصفور : أنوار العقل ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، الطبعة الثالثة، 1996، ص 9 – 10 .

(132) د. عاطف العراقي : الفلسفة العربية والطريق إلي المستقبل ، ص 114 ؛ وأيضاً د. قدري حافظ طوقان : مقام العقل عند العرب، دار المعارف بمصر، 1960 ص 169؛ وأيضاً د. عمر

فروخ : ابن باجة والفلسفة المغربية ، مكتبة منيمنة، بيروت، 1945، ص 31

(133) د. معن زيادة : الحركة من الطبيعة إلي ما بعد الطبيعة ، ص 39 .

والإلهام يعتبر أن أصحاب الرأي الصادق متقدمون على أصحاب الحدس والإلهام ؛ لأنهم يعرفون المقدمات والوسائط والنتائج ، في حين أن أصحاب الإلهام لا يعرفون إلا النتائج دون المقدمات (1) .

إذن فهو يفصح عن حقيقة ما يجول في نفسه وعن إيمانه المطلق بالعقل وقدرته ؛ إذ يجعل الفلاسفة وخدامهم هم الذين يعرفون التصورات والبراهين ، لينتهي من ذلك إلى أن يجعلهم هم دون غيرهم الذين يستطيعون تحصيل المعرفة التامة ، وهم وخدامهم الذين يتمتعون بهذه المعرفة الكاملة .

4- عدم وجود أي أثر للدين في مدينته الفاضلة أو في مدينة المتوحدين باستخدام لغة فيلسوفنا ، حيث إن ابن باجة يتجه إلى إقامة حياة المتوحد على أساس الناحية العقلية الصرفة بما فيها من تفرد من جهة ، وبما فيها من اشتراك من جهة أخرى ، ولكن بشرط أن يكون من يشترك الإنسان معهم من المتوحدين أيضاً ، من الملتزمين مثله بالفكر ومنهج الفكر (2) .

ومن هنا كان كمال المدينة وكمال المتوحد لا يتوقفان على إدراك الحقيقة والوقوف على المعرفة العقلية والاتصال بالعقل الفعال . والاتصال بالعقل الفعال عبر الوحي ، أقل درجة من الاتصال بهذا العقل عبر النظر العقلي ، وهكذا فإن ما تحتاجه المدينة الفاضلة إنما هو الفيلسوف أما النبي فهو أشد ما يكون حاجة إليه في المدينة غير الكاملة (3) .

5- وما يؤكد صحة القول بالفصل بين الدين والفلسفة عند ابن باجة وعدم سعيه إلى التوفيق بينهما هو إننا إذا كنا نجد الدين يدعو إلى المشاركة والتعاون والحياة الاجتماعية والالتزام بالعبادات التي تجمع بين الناس جميعاً في كل مكان إلا أننا نجد عند ابن باجة نوعاً من التفرد ، نوعاً من البعد ، بل التزاماً تاماً بالابتعاد عن الجماهير . ولكن الأمر ليس كما يتراءى للبعض أن ابن باجة يطلب الانسلاخ من الهيئة الاجتماعية ، فيحسب أن معنى هذا هو العزلة التي يأمر بها المتنسكون ولكن الحقيقة أن العزلة التي يأمر بها ابن باجة ليست انقطاعاً عن الناس وإنما معناها أن يظل الإنسان متصلاً بالمجتمع ، غاية الأمر أن يكون دائماً أمير نفسه وسيد شهواته وألا ينسحب في تيار رذائل الهيئة الاجتماعية وبعبارة أخرى أن يتمركز في نفسه ويشعر دائماً أنه مثال يحتذى ، ومشروع يقنن القواعد للمجتمع بدل أن ينماع في هذا المجتمع (4) .

(134) د. معن زيادة : المرجع السابق ، ص 39 .

(135) د. العراقي : الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل ، ص 117 .

(136) د. معن زيادة : الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة ، ص 39 .

(137) د. محمد غلاب : الفلسفة الإسلامية في المغرب ، دار أحياء الكتب العربية ، 1948 ، ص 38 ؛ وأيضاً: د. محمد غلاب : المعرفة عند مفكري المسلمين ، راجعه : عباس العقاد ، ود. زكي نجيب محمود ،

فدعوة ابن باجة إذن ليست دعوة إلى انعزال الناس كافة ولا إلى مخالطتهم كافة، فإنه إذا كان يدعو إلى العزلة والابتعاد عن مشاركة الإنسان العادي (الجمهور) في أفعاله فإنه في الوقت حينه يدعونا إلى الاتصال بالشيوخ الذين يتميزون بالعلم والحكمة والخبرة . ويرى أن هذا أفضل من الاتصال بالشبان ؛ لأن الشيوخ في أفعالهم أقرب إلى المتوحدين، والشبان في تصرفاتهم أقرب إلى العموم والاشتراك والتقليد (1) . أي أنه يدعو إلى مخالطة أهل العلوم والابتعاد عن غيرهم، وفي ذلك يقول ابن باجة : " والمتوحد الظاهر من أمره أنه يجب عليه أن لا يصحب الجسماني ولا من غايته الروحانية المشوبة بجسميه، بل إنما يجب عليه أن يصحب أهل العلوم . ولكن أهل العلوم يقلون في بعض السير ويكثررون في بعض، حتى يبلغ في بعضها أن يعدموا، ولذلك يكون المتوحد واجباً عليه في بعض السير أن يعتزل عن الناس جملة ما أمكنه فلا يلبسهم إلا في الأمور الضرورية، أو بقدر الضرورة أو يهاجر إلى السير التي فيها العلوم، إن كانت موجودة " (2) .

وأياً ما كان الأمر فالانعزال عن الجمهور والبعد عن المجتمع حتى لو كان جاهلاً فإن ذلك يعد منافياً لروح الدين الذي يرى أن على الفرد محاولة إصلاح المجتمع وعدم تركه وانعزاله، فالدين النصيحة لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم، عالمهم وجاهلهم، والدين المعاملة والاختلاط وليس الانعزال فالمتوحد للمؤمن كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضاً . إذن فابن باجة بهذا القول ينافي المعتقدات العامة لدى المسلمين ويختلف مع الدين اختلافاً كلياً ذاهباً في تمجيد العقل إلى أعلى مداه متجاهلاً بجواره الأديان والشرائع الأمر الذي يمكن القول معه بأن الفارابي -أستاذ ابن باجة - قد جعل العقل النقطة المركزية لاهتمامه، وأولاه رتبة سياسية بأن جعله قمة المجتمع أو ملك المدينة، إلا أن الفارابي لم يصل إلى درجة ابن باجة في تمجيد العقل وإعلائه لدوره.

وقد عبر بعض الباحثين العرب عن هذه النتيجة السابقة وبنوع من المبالغة حيث نجد أحدهم يقول : " لعل ابن باجة - من بين فلاسفة العرب - الوحيد الذي يستحق لقب فيلسوف، فهو أول من فصل البحوث الدينية عن البحوث العقلية، وعزل العامة جملة واحدة عن الفلسفة، ولهذا لم يتقيد الفلاسفة المغاربة لا بالدين ولا بالعامة، فقد فصلوا الفلسفة عن الدين ولعل لسان حالهم يقول ... إن العقل يغني عن النقل وعلى صاحب الفطرة الفائقة أن يعلم نفسه بنفسه دونما حاجة إلى سماء أو وحي، فالإنسان يستطيع بمجرد تطور قواه الإدراكية وبالدرس والتأمل وبانتقاعه بحسنات الحياة وابتعاده عن

الدار المصرية للتأليف والترجمة ، د . ت ، ص 276 .

(138) د. العراقي : الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل ، ص 117 .

(139) ابن باجة : تدبير المتوحد ، ص 90 ؛ وأيضاً : عاطف العراقي : الفلسفة العربية (مدخل جديد) الشركة المصرية العالمية للنشر - لونجمان ، ط 1 ، القاهرة ، 2000 ، ص 204 .

مفاسدها، أن يتصل بالعقل الفعال المنبثق عن الله، وأن يبلغ من ثم السعادة القصوى والغبطة العظمى " (1).

ننتهي من ذلك كله بأن ابن باجة هو الذي فصل أول ما فصل البحوث الدينية كلية عن البحوث العقلية وعزل العامة جملة عن الفلسفة . ولم يذهب في أي محاولة للتوفيق بين الفلسفة والدين . فكما يقول د. معن زيادة : " فقد رفض أي مساومة بين الموقف الفقهي من جهة والتفسير الفلسفي العقلاني من جهة أخرى " (2).

ثالثاً : بعث الرسل

يقول ابن باجة : " وإن صالح السلف قالوا إن الإمكان صنفان : صنف طبيعي وصنف إلهي . فالطبيعي هو الذي يدرك بالعلم ويقدر الإنسان على الوقوف عليه من تلقائه . وأما الصنف الإلهي فإنما يدرك بمعونة إلهية . ولذلك بعث الله الرسل وجعل الأنبياء ليخبرونا معشر الناس بالإمكانات الإلهية، لما أراد عزّ اسمه من تتميم أجلّ مواهبه عند الناس وهو العلم " (3).

ويعد هذا النص القصير ذو دلالة مهمة ؛ فهو يلخص إلى حد بعيد جميع النصوص التي ورد فيها ذكر الأنبياء والرسل، حيث إنه يتحدث عن ضرورة بعثهم، وطبيعة عملهم التي هي إخبار الناس بالإمكانات الإلهية .

والإمكان كما يصفه ابن باجة هو الوصول إلى الحقيقة والاتصال بالعقل الفعال وبلوغ السعادة القصوى والغبطة العظمى . والإمكان عنده كما ورد في النص السابق صنفان : صنف طبيعي وهو الذي يعتمد على العقل، وآخر إلهي وهو الذي يدرك بمعونة إلهية بواسطة الأنبياء والرسل .

كما يبين لنا أيضاً هذا النص حقيقة مهمة تحمل تفسيراً خاصاً لعدم وجود الأنبياء في مدينته الفاضلة أو مدينة المتوحدين ؛ حيث إنهم معتمدون على الامكان الطبيعي الذي يساعدهم على الاتصال، أما الذين يعجزون عن الاتصال بهذا الامكان الطبيعي فإن الله يرسل إليهم الأنبياء والرسل ليرشدوهم إلى ما يوصلهم إلى الاتصال . يقول ابن باجة : " ودون الأنبياء أولياء الله الذين فطرهم على فطر فائقة يأخذون بها من الأنبياء ما يوصلهم إلى العلم بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والسعادة القصوى " (4).

ولذلك جعل ابن باجة الأنبياء والرسل من لوازم المدينة الناقصة أو الغير كاملة على حد قوله .

(140) د. محمد عبد الرحمن مرحبا : خطاب الفلسفة العربية الإسلامية ،

(141) د. معن زيادة : الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة ، ص 40 .

(142) ابن باجة : رسالة الوداع ، ص 141

(143) ابن باجة : الفطر الفائقة والتراتب المعرفي ، ص 176 ؛ وانظر أيضاً

خلاصة القول أن الله يرسل الرسل والأنبياء إلى هؤلاء الذين لا يستطيعون التحرر من الآراء الخاطئة – التي تعتمد على الوهم والخيال وتدور حول الأهواء – وهم رعايا المدن غير الكاملة، أما الإنسان الذي يحق له أن يكون عضواً في مدينة المتوحدين هو الإنسان الذي يرى أن العلم النظري وسيلة يكمل بها الإنسان ويبلغ بها غايته القصوى . فسكان هذه المدينة لا يحتاجون إلى أنبياء أو رسل وإنما يحتاجون العقل فقط ويعتمدون عليه أولاً وأخيراً . وما يؤكد ذلك أن ابن باجة يذكر عقب النص السابق من رسالة الوداع الحديث الشريف مؤثراً إياه عن النبي صلى الله عليه وسلم " خلق الله العقل، فقال له أقبل فأقبل، ثم قال له أدبر فأدبر . فقال وعزتي وجلالي، ما خلقت خلقاً أحب إلي منك " (1) .

ويذهب بعض الباحثين المعاصرين إلى أن ابن باجة إذا كان قد استغنى في مدينته الفاضلة عن الأطباء والقضاة وهم عصب كل مدينة . فأولي به أن يستغنى عن الأنبياء والرسل وما جاءوا به من أديان وشرائع، فقد تجاهل وتجاهل شرائعهم حتى لا يبقى غير العقل هادياً للإنسان ومرشداً، فإذا ما تأتى له أن يتحدث عنهم كان حديثاً مقتضباً جداً رفعاً للعتب وذراً للرماد في الأعين (2) .

فقد حل العقل إذن محل كل شيء عند ابن باجة، فالإنسان عنده – وعلى حد تعبير أحد الباحثين (3) – يستطيع بهدي من نور عقله وحده، ودون وساطة من الخارج أن يصل إلى إدراك المدركات أو يفعل الخير لذاته وبذاته ويتجنب الشر . وإذا كان ابن باجة يذكر الأفراد الملهمين والأنبياء، فهو لم يتجاهلهم كلياً، وهو يرى أنهم يتلقون الهاماتهم من العقل الفعال، إلا أنه أنكر أن يكون لهم أي دور في وضع المدينة الكاملة، فلقد كان اهتمامه منصباً بالدرجة الأولى على المتوحد وتدبيره، الأمر الذي يمكن تحصيله فقط عن طريق العقل لا عن طريق الوحي (4) .

وهكذا ينتهي ابن باجة دائماً إلى النتيجة نفسها عند مناقشة أي مشكلة حيث يجعل العقل في المرتبة الأولى جاعلاً ما سواه في مرتبة أدنى، فجل اهتمامه منصباً على العقل في المرتبة الأولى والمقام الأول .

فلقد كان ابن باجة مخلصاً لاتجاهه العقلي إلى أبعد الحدود، فلقد أبدى لكل ما سواه نوعاً من اللامبالاة وعدم الاكتراث حتى لو كان ما سواه هم الأنبياء والرسل أنفسهم ؛ كي لا يبقى غير العقل هادياً ومرشداً لمتوحده أو إنسانه العقل أو الإلهي .

(144) انظر ابن باجة : رسالة الوداع , ص 141 .

(145) د. محمد عبد الرحمن مرحبا : خطاب الفلسفة العربية الإسلامية , ص 438 .

(146) د. جابر عصفور : أنوار العقل , ص 9 , 10 .

(147) معن زيادة : الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة , ص 40 .